



Aalborg Universitet

AALBORG UNIVERSITY  
DENMARK

## Kapitel II-15 Intrinsisk værdi

Arler, Finn

*Published in:*  
Biodiversitet. Videnskab Kultur Etik I-II

*Publication date:*  
2009

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

*Citation for published version (APA):*  
Arler, F. (2009). Kapitel II-15 Intrinsisk værdi. I F. Arler (red.), *Biodiversitet. Videnskab Kultur Etik I-II* (Bind 2, s. 231-278). Aalborg Universitetsforlag.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at [vbn@aub.aau.dk](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## Intrinsisk værdi

Jeg har i de foregående afsnit forsøgt at vise, at der er en række forskellige værdier knyttet til den biologiske diversitet. De beskrevne værdier har indtil videre alle haft én eller anden form for relation til menneskelige formål og aktiviteter. Det har dog samtidig været en væsentlig pointe at vise, at værdierne fordeler sig på en skala fra det mest til det mindst egennyttige, og at de menneskelige formål tilsvarende optræder med forskellige grader af selvcentrering. Jo længere vi er kommet ud af skalaen, desto mindre væsentligt bliver det at pointere relationen til menneskelige formål. Såvel den æstetiske, den identifikationsmæssige som den videnskabelige interesse ender i sidste instans som interesseløse interesser.

Spørgsmålet, som jeg i det følgende skal beskæftige mig med, er om der herfra er et spring, måske ligefrem, som nogen vil hævde, et kvantespring til anerkendelsen af organismernes og/eller arternes intrinsiske værdi, forstået som en form for egenværdi, der på en anderledes radikal måde er uafhængig af, om mennesker finder dem værdifulde. Hverken æstetisk, identifikationsmæssig og videnskabelig værdi er forbundet med nytte i snæver forstand. De er imidlertid stadig forbundet med egenskaber, vi som mennesker finder værdifulde. Den intrinsiske værdi må derimod antages at have en status, der er helt uafhængig af menneskelig vurdering.

Der er i realiteten to problemstillinger på spil i spørgsmålet om intrinsisk værdi. For det første spørgsmålet om organismer eller arter i kraft af egenværdien har krav på hensyntagen eller beskyttelse. For det andet om organismernes egne interesser – forstået i en inklusiv forstand, der ikke forudsætter, at interes-

sen opleves af organismen selv – bør inddrages på linie med menneskelige interesser som begrundelse for bevarelse af biodiversitet. De to problemstillinger er indbyrdes forbundne, og et kardinalspørgsmål synes i begge tilfælde netop at være spørgsmålet om egenværdi, iboende værdi eller intrinsisk værdi.

Antagelsen om, at det er meningsfuldt at tale om en intrinsisk værdi – og at denne har central betydning i forbindelse med et forsvar for bevarelse af biologisk diversitet – har spillet en betydelig rolle i den nyere debat. Før vi kan anerkende den som en god begrundelse, vil det imidlertid være nødvendigt først at undersøge en række spørgsmål nærmere:

- For det første er det spørgsmål blevet rejst, om vi har at gøre med et rent trosspørgsmål, eller om argumenter også på dette område har en rolle at spille – og i givet fald: hvordan?
- For det andet er det ikke uden videre ganske klart, hvad der helt præcis menes med intrinsisk værdi. Har vi at gøre med en værdi, der kan gradbøjes, således at arter eller organismer kan have mere eller mindre af den, eller er der tale om en værdi, der er ensartet for alle, da den er uafhængig af specifikke egenskaber?
- For det tredje er det uklart, hvad det egentlig er, der kan eller skal tillægges eller anerkendes at have en sådan værdi. Er det de enkelte organismer (eller deres udfoldelse), der har intrinsisk værdi, eller er det arterne eller de udviklingslinier, som de repræsenterer? Eller er det økosystemernes udfoldelse, der har intrinsisk værdi – og hvad vil det i givet fald sige?
- Endelig, for det fjerde står det indtil videre åbent, hvilke konsekvenser en sådan indsigt bør have. Har alle fænomener med intrinsisk værdi et krav, måske endog et ensartet krav på hensyntagen? Har de krav på en egentlig eksistensret, og hvad indebærer det i givet fald?

### ***Nogle metodiske overvejelser***

Spørgsmålet om intrinsisk værdi er på mange måder svært at håndtere. Det vil derfor være nødvendigt indledningsvist at gøre sig nogle overvejelser om, hvordan det kan være rimeligt at gå frem, hvis man vil behandle spørgsmålet med brug af argumenter. Min tilgang ligger, som vi skal se om lidt, i forlængelse af den argumentationsstrategi, som den amerikanske filosof John Rawls har betegnet som en bestræbelse på at opnå ”refleksiv ligevægt.” Inden jeg når så vidt, skal jeg imidlertid kort diskutere den ofte anførte antagelse, at spørgsmålet om intrinsisk værdi i realiteten ligger hinsides enhver form for argumentation.

### ***Et tros- eller præferencespørgsmål?***

En vigtig inspiration for mange, der har formuleret sig i debatten om biodiversitet, er økologen Charles Elton, der i slutningen af 50'erne, i sin *Ecology of Invasions by Animals and Plants*, angav tre hovedgrunde til at bevare den biologiske mangfoldighed. Som vigtigst af alle – forud for de æstetisk-intellektuelle og de pragmatiske eller nytterelaterede grunde – anførte han et “religiøst” krav om arters eksistensret. Der findes verden over, hævdede Elton, millioner af mennesker som mener, at organismer har ret til at eksistere, eller i det mindste til ikke blive forfulgt eller udryddet som arter. Det gælder selv, når organismene er farlige for mennesker.<sup>1</sup> Som eksempel nævnte han problemerne med at begrænse mængden af rotter i Indien, hvor selv rottebekæmperne stillede vandskåle frem. Intuitionen var, at selv unyttige eller ligefrem ubehagelige organismer (eller arter) har en egenverdi uafhængigt af menneskelige behov og ønsker. I kraft heraf har arterne eller organismene krav på hensyntagen, måske ligefrem eksistensret. Elton antog, at intuitionen måtte være af religiøs karakter, da det ikke syntes muligt at angive rationelle begrundelser for den.

En anden forfatter, som har haft stor gennemslagskraft med sine formuleringer, er David Ehrenfeld, der i sin *The Arrogance of Humanism* vender sig skarpt mod det, han betegner som den “humanistiske” opfattelse af menneskets relation til den øvrige natur.<sup>2</sup> Med ‘humanisme’ forstår han en opfattelse, der arrogant betragter omgivelserne som en samling af midler, der uden begrænsning kan bruges til at forfølge menneskelige mål, og som nærer overdrevne forventninger til den menneskelige forudseenhed og evne til styring og kontrol. Mennesket adskilles med denne “humanistiske” tilgang radikalt fra den øvrige natur, der betragtes som “gigantisk værktøjskasse” (med Clarence Glackens betegnelse). Alt, hvad der ikke er et redskab eller råmateriale, kan kastes bort. Tilgangen skaber ifølge Ehrenfeld et voldsomt dilemma for den, der vil bevare biologisk forskellighed.<sup>3</sup> På den ene side må man argumentere i en verden domineret af “humanistiske” forestillinger, der kræver nyttegrunde. På den anden side er det ikke oplagt, at nytteværdien er tilstrækkelig stor. Da begrundelsen for at bevare arter ikke er rationel efter en “humanistisk” tilgang, kan der ikke være tale om sand beskyttelse indenfor “det humanistiske system.”

I stedet anbefaler Ehrenfeld (i kølvandet på Elton) sit berømte “Noa-princip”: arter og biologiske fællesskaber “bør blive beskyttet alene af den grund, at de eksisterer, og fordi deres eksistens i sig selv er det aktuelle udtryk for en kontinuerlig historisk proces af umådelig alder og værdighed. Med langvarig tilstedeværelse i naturen følger retten til fortsat eksistens.” Kravet er at

<sup>1</sup> Ch. Elton: *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*, London: Methuen 1958, pp. 143f.

<sup>2</sup> David Ehrenfeld: *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press 1978.

<sup>3</sup> Ehrenfeld (1978), pp. 177 og 202ff.

gøre som Noa, der lod alle komme med i arken uden smålig skelen til nytteværdi, ganske enkelt fordi de findes. Der angives ganske vist en særlig værdimæssig begrundelse – den lange eksistensetid – den kan blot ikke betegnes som rationel i ”humanistisk” forstand, hvorfor den må være af hel- eller halvreligiøs art.

Ægteparret Ehrlich formulerede i 1981 problemstillingen i termer, der åbenlyst er inspireret af Elton og Ehrenfelds: ”Dette er fundamentalt et religiøst argument,” skriver de. Man kan nemlig ikke videnskabelig ”bevise,” at ikke-menneskelige organismer har en ret til at eksistere. Mange deler ikke desto mindre det synspunkt, at det er en naturlig forlængelse af *Homo sapiens*’ kulturelle evolution at udvide begrebet ’rettighed,’ så det omfatter andre skabninger, ja sågar klipper og landformer.<sup>4</sup> Ehrlich’erne knytter direkte an til Darwins pointe i værket om *Menneskets afstamning* (kapitel 14) om en stadig udvidelse af gruppen af organismer med krav på hensyntagen. Også her bringes spørgsmålet om intrinsisk værdi hinsides enhver form for argumentation og reduceres til en trossag. Enten anerkender man, at alle organismer eller arter har egen værdi med tilhørende ret til eksistens, eller også anerkender man det ikke. I et af David Takacs’ interviews i bogen *The Idea of Biodiversity. Philosophies of Paradise* betegner Paul Ehrlich da også sit synspunkt som quasi-religiøst.<sup>5</sup>

Hvis spørgsmålet om intrinsisk værdi kan reduceres til arationel tro, så det ikke er muligt at argumentere hverken for eller imod, bliver det arbitrært, om et fænomen anerkendes som værdifuldt eller ej. Den ene person kan tro og mene det ene, den anden det andet, og ingen vil være i stand til at argumentere for sin sag. Det er usikkert, om der vil være stor eller lille overensstemmelse i tro. Charles Elton hævder, at millioner af mennesker mener, at arter har eksistensret, mens David Ehrenfeld omvendt påstår, at synet på naturen som en værktøjskasse er på vej til at blive universelt. Om den ene eller den anden påstand er korrekt, er et spørgsmål, som må afgøres ad empirisk vej. Alle fremførte argumenter, inklusive Ehrenfelds eget argument om langvarig eksistens, er rene skinargumenter, der skal lokke tilhørere til at konvertere til en ny tro.

Afgørelsen af spørgsmålet, om organismer eller arter har intrinsisk værdi, krav på hensyntagen eller eksistensret kan dermed foretages på to måder. Enten vil der være tale om en ren magtkamp mellem forskellige trosretninger. Alternativt, og mere civiliseret, kan tilkendelsen af værdi (og eventuelt rettigheder), afgøres gennem en procedure, f.eks. en afstemning. I ingen af de to tilfælde er det muligt at opstille eksterne vurderingsstandarder. Noget tilsvarende gælder, hvis der er tale om arationelle menneskelige præferencer. Tilkendelsen af intrin-

<sup>4</sup> Paul & Anne Ehrlich: *Extinction*, New York: Random House 1981, pp. 48 og 58f.

<sup>5</sup> Takacs (1996), p. 249. Andetsteds siges det i stedet, at beslutninger om bevarelse af biodiversitet handler om et ”fælles ønske om at holde civilisationen ved lige og at videregive Jordens biologiske ressourcer til fremtidige generationer i så ubegrænset en form som muligt” (P. & A. Ehrlich: *Betrayal of Science and Reason*, Washington, D.C.: Island Press 1996, p. 123).

sisk værdi gøres i så fald afhængig af, hvor mange og hvor intense præferencerne er. Er de tilstrækkeligt mange og intense, ender det måske ligefrem med eksistensret. Man kunne eventuelt også tale om en maksimering af trostilfredsstillelsen eller af tilfredsstillelsen af trospræferencerne.

Der er imidlertid noget dybt utilfredsstillende over sådanne løsningsforslag. Udgangspunktet var, at visse naturfænomener rummer en intrinsisk værdi, der er uafhængig af menneskelige præferencer. Nu står vi så i den situation, at tilkendelsen af værdi gøres afhængig af netop præferencer. Dermed forsvinder selve det intrinsiske ved naturfænomenernes værdi under hånden. Værdien viser sig at være afledt af den eneste intrinsiske værdi, der står tilbage, nemlig tilfredsstillelsen af menneskelige præferencer. Også et andet forhold giver problemer, når man forsøger at reducere tilkendelsen af intrinsisk værdi til arationelle tros- eller præferencespørgsmål, nemlig identifikationen af de fænomener, der tilkendes værdi. Valget bliver arbitrært, hvis der ikke kan angives grunde for at vælge den ene type frem for den anden. Et molekyle, et vindpust eller en gren bliver ligeså kvalificerede kandidater som chimpanser eller hjortearter.

Omkostningerne ved at reducere spørgsmålet om intrinsisk værdi til arationel tro eller arationelle præferencer er store. Knyttes der an til præferencerne, må man ophøre med at tale om, at andre naturfænomener end menneskelig præference-tilfredsstillelse har intrinsisk værdi – og vi er tilbage ved start. Knytter vi omvendt an til troen, forstået som et fænomen der befinder sig hinsides argumenters rækkevidde, bliver tildelingen arbitrær. Vi er i begge tilfælde udelukket fra at kunne angive begrundelser for at tillægge én type af fænomen intrinsisk værdi frem for ethvert andet. Det bliver dermed umuligt at skelne mellem uovervejede og velovervejede afgørelser, da et sådant skel introducerer eksterne standarder, der på de givne præmisser vil være uberettigede og illegitime. Vil man forsøge at undgå disse uheldige konsekvenser, vil der være god grund til at undersøge, om ikke argumenter trods alt kan spille en rolle.

### **Refleksiv ligevægt**

På hvilken måde kan argumenter spille en rolle? En efterhånden klassisk tilgang er den, som John Rawls har kaldt en bestræbelse på at opnå ”refleksiv ligevægt,”<sup>6</sup> mens andre foretrækker betegnelsen ”kohærens-modellen.”<sup>7</sup> Hermed menes i begge tilfælde en bestræbelse på at opnå ligevægt, overensstemmelse eller kohærens mellem generelle principper, overordnede værdier og forestillinger om det gode, etiske og videnskabelige teorier samt konkrete erfaringer og intuitioner i specifikke tilfælde eller situationer. De følgende overvejelser ligger

<sup>6</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*, Oxford University Press 1972, pp. 20f; jf. også Robin Attfield: *Value, Obligation, and Meta-Ethics*, Amsterdam: Editions Rodopi B.V. 1995, pp. 10f.

<sup>7</sup> F.eks. David DeGrazia: *Taking Animals Seriously*, Cambridge University Press 1996, kap. 2.

i tråd hermed. Den afgørende pointe er den, at intet af de nævnte elementer på forhånd kan tillægges forrang. Tilsyneladende gyldige principper kan revideres i lyset af værdier, forestillinger om det gode og intuitioner vedrørende konkrete anvendelser af principperne. Værdier og forestillinger om det gode (liv) kan tilsvarende revideres eller forkastes i lyset af anerkendelsesværdige principper, markante intuitioner eller videnskabelige teorier. Endelig kan selv stærke intuitioner blive afvist efter konsultation med anerkendelsesværdige principper og værdier. Ethiske teorier er forsøg på at samle op på de forskellige elementer, men er selv til stadighed udsat for afprøvning og efterfølgende revision.

Med etiske intuitioner skal her forstås former for etisk erkendelse eller indsigt (eller oplevelser af erkendelse og indsigt), som ikke hele vejen igennem er baseret på klare og velbegrundede regler og principper. Man kan sammenligne med vagt anede videnskabelige hypoteser eller matematiske intuitioner om konklusioner, som der endnu ikke er fundet bevis for. Alternativt kan man sammenligne med stærke følelsesmæssige reaktioner, som man endnu ikke har fundet tilstrækkelig begrundelse for at have, eller fornemmelser for at noget er galt, selvom man endnu ikke helt ved hvorfor. Intuitioner har ofte en syntetiserende karakter, for så vidt som de giver bud på sammenfatninger en række informationer forud for mere analytiske efterprøvninger. Forskellen mellem den intuitivt-syntetiserende og den systematisk-analyserende tilgang modsvarer derfor antagelig forskellen mellem de to hjernehalvdeles virkemåde, og supplerer på lignende måde hinanden. Intuitioner kan under ingen omstændigheder betragtes som ubetingede garantier for etiske opfattelsers gyldighed, sådan som modstandere af brugen af dem vil have tilhængere til at måtte mene.<sup>8</sup>

Et tidligere berørt eksempel kan illustrere kohærens-tilgangens metodik. Hvis man tager udgangspunkt i et princip om, at kun væsner med fornuft, selvbevidsthed eller et egentligt sjæleliv har et selvstændigt krav på hensyntagen, så opstår der et problem, hvis man har en stærk intuition om, at hensyntagen også vil være berettiget i relation til hunde eller heste – eller til spædbørn uden selvbevidsthed og sjæleliv. Vi har en konflikt mellem et hidtil anerkendt princip og en modstridende intuition, og vil derfor søge efter en løsning, der genopretter ligevægten. Én mulig løsning på konflikten kunne være med Kant at hævde, at hunde og heste alene har indirekte krav på hensyntagen, da mishandling af dyr styrker trangen til at mishandle mennesker. Spædbørn har derimod et direkte krav, fordi de forventes at udvikle et selvbevidst sjæleliv. En anden løsning kunne være at understøtte den oprindelige intuition og udstrække kravet om hensyntagen til alle sansevæsner. Dette fører så til spørgsmålet, om hensynet bør gælde ensartet for alle sansevæsner, og hvad det i givet fald vil indebære. En tredje løsning er at overvinde sin intuitive modvilje mod lemfældig behandling af dyr eller mod drab og fortæring af spædbørn, hvis man hverken kan fin-

---

<sup>8</sup> R.M. Hare: *Moral Thinking. Its Level, Method, and Point*, Oxford: Clarendon Press 1981, p. 15.

de tilstrækkeligt tungtvejende grunde til at tage hensyn til sjælløse væsner eller til at opretholde et moralsk skel mellem sjælløse mennesker og sjælløse dyr.

Pointen med den refleksive ligevægt er, at der ikke er ét af de elementer, der indgår i argumentationen, som altid går forud for andre. Principper, værdier, teorier og intuitioner kan alle blive sat på prøve og eventuelt ende med at blive forkastet eller revideret. I det nævnte eksempel har intuitionen en markant placering og foregriber en indsigt, som endnu ikke er indhentet ad analytisk vej, men i andre tilfælde kan forholdet vende den anden vej. Man kan således gennem opvæksten have vænnet sig til at behandle dyr på en måde, som er vanskelig at legitimere, eller man kan have udviklet uholdbare fordomme mod mennesker af andet køn, hudfarve, kultur eller seksuel observans. Hvis intuitioner viser sig forbundet med uholdbare forestillinger, må de stå for fald.<sup>9</sup>

Den typiske argumentationsstrategi, som anvendes i tilfælde af inkohærens, eller når nye områder skal betrædes, ser således ud. Først finder man principper eller begrundelsestyper, som er alment anerkendte på velkendte områder, eller eksempler på situationer, hvor der er alment anerkendte konklusioner om, hvad der gælder som korrekte vurderinger. Dernæst forsøger man at anvende principperne eller begrundelserne udenfor det oprindelige anvendelsesområde eller forsøger at analogisere fra et velkendt tilfælde til et, der er mere uvant eller kompliceret. Anvendelsen af et princip på nye områder kan vise sig at føre til revision eller forkastelse af princippet eller til en præcisering af dets gyldighedsområde. Omvendt kan sammenføringen af to normalt adskilte områder føre til ændring af såvel tolkning som praksis på det ene eller det andet område.

### *Nogle centrale elementer i strategien*

Argumentationen appellerer til og trækker på en fælles mellemmenneskelig forståelse eller intersubjektivitet. Der kan ikke appelleres til eksterne instanser af hel- eller halvreligiøs karakter eller til påstået objektive garantier, men alene til diskussionsdeltagernes mulige medforståelse, baseret på en tilstrækkelig mængde indsigt og livserfaring. Når et argument fremlægges, forventes det at kunne blive anerkendt af alle rationelle personer, der seriøst forholder sig til det. Det trækker herved på en række sproglige, logiske såvel som kulturelle ressourcer hos argumentationsdeltagerne. Når vante principper og pointer anvendes i relativt udforskede egne, hvor eksisterende kulturelle ressourcer er sparsomme, indbyrdes modstridende eller knyttet til forældede verdensopfattelser, opstår særlige vanskeligheder. Det gælder på det felt, hvor vi bevæger os, akkurat som

---

<sup>9</sup> Det hævdes ofte, at intuitioner er tæt forbundet med uantastede fordomme og gamle vaner, hvorfor man ikke bør fæste lid til dem (f.eks. Hare 1981, p. 12). Det kunne med samme ret hævdes, at uholdbare fordomme og gamle vaner står i vejen for intuitiv erkendelse, fordi de medvirker til, at man konkluderer alt for hurtigt.



det gælder for områder som kunstig befrugtning, genmodificerede organismer, fosterdianostik eller globale og langtidsvirkende miljøproblemer.

Et andet centralt element er kravet om, at tilfælde, der er ensartede, vurderes og behandles ensartet. Uensartede vurderinger og behandlinger fordrer henvisning til forskelle, som man forventer, at der vil være almen opbakning til at betragte som relevante.<sup>10</sup> I dette overordnede lighedsprincip ligger implicit et krav om retfærdighed, forstået som lige eller proportional og ikke-vilkårlig behandling, og om upartiskhed, forstået som ensartet behandling uden krav om særbehandling for sig selv eller sine nærmeste. Lighedsprincippet er formelt og siger ikke i sig selv noget om, hvad der bør gælde for relevante forskelle.

Dette princip er intimt forbundet med kravet om, at begrundelser for forskelsbehandling ikke bør være private og ideosynkratiske, men må forventes at kunne finde almen tilslutning. Dette bør ikke forveksles med et krav om, at alle rent faktisk må anerkende grundene, før de kan regnes for gyldige eller tilstrækkelige. Kravet er alene, at den, der formulerer begrundelser, må gøre det på en måde, så det kan forventes, at alle, der er i stand til at vurdere begrundelserne, og som seriøst bestræber sig på foretage en upartisk vurdering på grundlag af de hidtil bedste teorier og argumenter, også burde kunne acceptere dem. Der er naturligvis ikke nogen garanti for, at begrundelserne rent faktisk er gode eller tilstrækkelige. Kravet er alene, at man bestræber sig på at anvende de bedste argumenter, der på et givet tidspunkt er tilgængelige.

Grunde har på den måde en dobbelt almenhedskarakter. De må på den ene side gælde alle tilfælde, hvis der ikke kan angives relevante forskelle tilfældene imellem. Samtidig må de tilstræbes at appellere til alle, der er i stand til at forstå og vurdere dem. Når man eksempelvis argumenterer for, at personen X i situationen S bør foretage handlingen H (eller tilsvarende) i forhold til personen Y af grunden G, så siger man samtidig indirekte, at alle burde kunne anbefale eller acceptere, at alle som X i situationer som S foretager handlinger som H i forhold alle som Y af grunde som G.

Man bør skelne mellem universalisering og generalisering. Man taler om universalisering, når det gælder for alle, der opfylder nogle bestemte relevante kriterier i bestemte relevante situationer. I princippet kan der være tale om, at kun en enkelt person i en helt enestående situation opfylder alle relevante kriterier. Derimod er der tale om generalisering, når noget alment gælder for mange i en række situationer på trods af diverse forskelle.<sup>11</sup> Der er tale om generalise-

<sup>10</sup> En tidlig formulering af princippet findes i Aristoteles' diskussion af retfærdigheds-begrebet i den *Nikomakæiske Etik* (*Nicomachean Ethics*, ed. H. Rackham, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press (1934/) 1990, V.iii) Jf. også Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, pp. 14ff; DeGrazia (1996), p. 50f; Peter Singer: *Praktisk etik*, København: Hans Reitzels Forlag 1993, pp. 21f; Attfield (1995), p. 11.

<sup>11</sup> Jf. Hare (1981), p. 41.

ring, når man forsøger at udvide gyldighedsområdet for en universaliserbar regel eller pointe. Det sker eksempelvis, når man forsøger at anvende regler, der anerkendes som gyldige blandt mennesker, i forhold til andre organismer.

Samtidig er det vigtigt at være opmærksom på forskellen mellem upartiskhed og neutralitet. Upartiskhed betyder, at man ikke gør forskel ved f.eks. at give ubegrundede fordele til folk, man har et særligt forhold til. Kravet om neutralitet er derimod et krav om at holde sig neutral mellem forskellige opfattelser af det gode. Det kan være berettiget, når der ikke er gode grunde til at vælge én handlemåde frem for en anden. Hvis én opfattelse af det gode derimod er bedre end en anden, så vil det være berettiget, og på ingen måde partisk på en illegitim måde, at understøtte denne opfattelse.

Hvis en tolkning af det gode eksempelvis kræver, at kvinder ikke viser sig udenfor hjemmets fire vægge, og man omvendt finder en sådan opfattelse invaliderende for livet i samfundet, så er der intet partisk i at angribe opfattelsen med brug af argumenter, som man forventer, at alle rationelle mennesker burde kunne anerkende. Når vi taler om upartiskhed på tværs af arter, opstår det problem, at vurderinger af det gode nødvendigvis vil blive foretaget af mennesker. Mills argument om, at den utilfredsstillende Sokrates er mere værdifuld end det lykkelige svin (kapitel 9), bliver kontroversielt, fordi svinets deltagelse i samtalen er kontrafaktisk. En vægtning af goder på tværs af arter kan være tilstræbt upartisk uden at være neutral, men vil uundgåeligt være kontroversiel.

### *En kritik af den reflektive ligevægt*

Kohærens- eller ligevægtstilgangen er blevet kritiseret fra forskellig side. To af de væsentlige indvendinger, som bl.a. er formuleret af Richard Brandt, vender sig dels mod appellen til intuitioner og dels mod kohærenskriteriets tendens til at lukke sig om sig selv.<sup>12</sup> Modstanden mod intuitioner er især koncentreret om den kulturelt betingede tilfældighed. Intuitioner antages at være meget forskelligartede på tværs af kulturelle skel. Selv indenfor en afgrænset kultur kan intuitioner være så forskelligartede, at de vanskeligt kan fungere som appelinstant. Selvom pointen er vigtig at holde sig for øje, så skyder kritikken forbi målet.

Pointen med den reflektive ligevægt er netop, at selv stærke intuitioner kan vise sig at måtte vige under indtryk af endnu vægtigere begrundelser med reference til principper, teorier eller forestillinger om det gode. Intuitioner udgør ikke en ultimativ appelinstant, men et vigtigt korrektiv ved anvendelsen af principper eller udmøntninger af forestillinger om det gode. Intuitionernes styrke er, at de gør opmærksom på forhold i konkrete situationer, der ikke er taget højde for i de almene principper eller teorier, og som måske dårlig nok er sproglig-

<sup>12</sup> Richard B. Brandt: *A Theory of the Good and the Right* (1979), New York: Prometheus Books 1998, pp. 16ff.

gjort. Derfor er der også grund til at stole ligeså meget – måske endda endnu mere – på stærke intuitioner end på rent teoribaserede konklusioner. Under alle omstændigheder er det forkert at fremstille intuitioner, som om de, med Mary Midgleys ord, ”er opnået uden omtanke.”<sup>13</sup> Brugen af intuitioner spiller en vigtig rolle, når den refleksive ligevægt skal kalibreres i forhold til specifikke problemstillinger og situationer, hvor beslutninger skal tages.

Den anden indvending er, at kohærenskriteriet tillader teorier at lukke sig om sig selv. Det er korrekt, som Brandt understreger, at en teoris troværdighed afhænger af, om teoriens antagelser er plausible, og at plausibiliteten ikke alene kan bero på den logiske sammenhængskraft i teorien. I modsat fald ville enhver sammenhængende fiktion være at betragte som lige så god som enhver anden; den kohærente teori kunne let vise sig blot være en ny og mere sammenhængende omgruppering af gamle fordomme. Kravet om kohærens kan imidlertid ikke reduceres til et krav om logisk konsistens, men rummer også et krav om revision i lyset af indhentede erfaringer. Det gælder ikke blot de forskellige moralske intuitioner i konkrete situationer, men også alle mulige andre erfaringer og teorier om verden og dens indretning. Også her skyder kritikken således ved siden af målet.

Hvis vi ser på det alternativ, som Richard Brandt opstiller, så rummer det nogle langt alvorligere problemer, hvis man tager hans formuleringer bogstaveligt. For at undgå intuitionernes angivelige tilfældighed og kohærensens angivelige lukkethed anbefaler han således ”på én eller anden måde at træde udenfor vor egen tradition, se den udefra, og vurdere den, så man adskiller det, der blot er levn af en muligvis en gang brugbar moralsk tradition, fra det der aktuelt kan retfærdiggøres.”<sup>14</sup> Det kan dårligt ende i andet end skibbrud, hvis man tager Brandt på ordet og forsøger at træde ud af sin egen tradition. I realiteten gør han da også noget helt andet, der ligger ganske godt i tråd med kohærens-tilgangen. Han forsøger nemlig at rydde ud i uholdbare teorier og principper, der findes i den tradition, han tilhører, med udgangspunkt i andre af traditionens argumenter og teorier. Han forsøger, på basis af de bedste teorier og argumenter, han mener at have til rådighed, at formulere en teori (der munder ud i et ”moralsystem” eller en ”moralkodeks”), der forventes at appellere til alle, der dømmer efter de bedste kriterier, traditionen hidtil har formået at formulere.

---

<sup>13</sup> Mary Midgley: ”Duties Concerning Islands,” in: Elliot (1995), p. 90. Thomas Nagel skriver et sted, at man i højere grad skal sætte sin lid til intuitioner end til argumenter (*Spørgsmål om livet og døden* (1979), København: Samleren 1997, p. 8f.) Har man et kraftfuldt argument for en intuitivt uacceptabel konklusion, bør man stole på sin intuitive fornemmelse og koncentrere sig om at undersøge, hvor argumentet er gået galt. Teoretisk harmoni, enkelthed og elegance er mere en grund til mistro end til tiltro, og forkærligheden for systematiske teorier med konklusioner om alt, er snarere en last end en dyd.

<sup>14</sup> Brandt (1979/1998), pp. 21f og 185f.

Brandts afvisning af at lade intuitioner spille en rolle i etisk argumentation er i øvrigt paradoksalt i lyset af hans skepsis overfor det, han betegner som en primært ”intellektualistisk” tilgang til etikken, udtrykt i fokuseringen på kravet om universaliserbarhed. Motiver til handlinger, der ikke er egocentriske i snæver forstand, vil ifølge Brandt i højere grad være af drifts- og følelsesmæssig art, mens det intellektuelle element alene har en sekundær rolle.<sup>15</sup> Empatien, evnen til at sætte sig i andres sted, er sammen med følelsesbaseret sympati den afgørende komponent i skabelsen af en sådan velvilje overfor medmennesker, at man formår at sætte sig ud over sine snævert definerede interesser. En virksom moralkodeks må derfor sigte efter at ”ramme en responsiv streng”<sup>16</sup> med basis i drifter og følelser, snarere end at overbevise gennem sofistikerede argumenter.

Når Brandt afviser at lade intuitioner spille en rolle, så er grunden den, at han betragter det drifts- og følelsesmæssige grundlag for moralen som en én gang for alle fastslået kendsgerning. Vi har de og de følelser, og det kan der ikke laves om på. Hos det typiske menneske er en stor del af selvsk art, nogle er rettet mod de nærmeste, mens en del (forskelligartet fra menneske til menneske) er velvillige følelser rettet mod mennesker generelt, uanset hvor de befinder sig i rum og tid, eller eventuelt mod dyr. Moralkodeksen skal omfatte de regler, som ethvert fornuftigt menneske, der tager disse kendsgerninger ad notam, vil vælge at inkludere. Der er ikke behov for intuitioner nogetsteds, men alene for følelser, der skal tilfredsstilles i størst muligt omfang.

Dele af det, som jeg har betegnet som intuitioner, f.eks. den intuitive omsorg for dyr eller spædbørn, kan givetvis omformuleres i følelsetermer. Selv her opstår imidlertid problemer for en sådan tilgang, når der ikke er specifikke følelser på spil, men blot en fornemmelse af at der begås en uret. Man kan naturligvis vælge at generalisere følelsesbegrebet, så det også omfatter det, Hume betegnede som ”kunstige følelser,”<sup>17</sup> der bl.a. udspringer af retfærdighedssansen. Så bliver opdelingen mellem følelser og intuitioner til gengæld temmelig diffus. Jeg skal derfor fortsat referere til intuitioner og fastholde kravet om en efterfølgende analytisk legitimation, hvor det er muligt.

---

<sup>15</sup> Brandt (1979/1998), bl.a. pp. 139ff og 170f. Brandt er helt på linie med den klassiske position hos David Hume, som han da også udtrykkeligt refererer til.

<sup>16</sup> Brandt (1979/1998), p. 213.

<sup>17</sup> David Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), La Salle, Illinois: Open Court 1966; David Hume: *A Treatise of Human Nature* (1739/40), ed. Páll S. Árdal, London: Fontana 1972; Finn Arler: ”Two Concepts of Justice,” in: *Human Ecology Review* 3 (1), 1996.

### ***Intrinsisk værdi – forskellige udgaver***

Lad os nu se nærmere på spørgsmålet om, hvad intrinsisk værdi mere præcist kan tænkes at være for noget. Indledningsvist skal det bemærkes, er, at vi bruger ordet 'værdi' på en ret så forvirrende måde. Somme tider siger vi om et fænomen, at det *har* værdi, andre gange at det *rummer* værdi (eller er værdifuldt), at det *er* en værdi, eller at det *er af* værdi. Tilsvarende kan vi sige, at vi stræber efter visse værdier, eller vi kan sige at vi lader vores liv styre af (efter) sådanne værdier. Værdierne fremstår i nogle tilfælde som noget forholdsvis abstrakt eller alment, som når vi eksempelvis siger at frihed, lighed og broderskab er centrale værdier. Andre gange tales om værdi i en mere konkret forstand, som når vi siger at væsentlige kultur- og naturværdier går tabt, hvis f.eks. herregårdene får lov at forfalde, eller hvis arter forsvinder. Endelig kan vi om genstande sige, at de har stor værdi, uden at vi finder det nødvendigt – eller måske overhovedet muligt – at referere til en bestemt abstrakt værdi.

Også andre talemåder kan forvirre, hvor der både er sproglige og mere substantielle ting på spil. Vi kan således enten sige, at en genstand *har værdi*, at vi indser *værdien ved* en genstand, at vi betragter genstanden *som værdifuld*. Eller vi kan sige, at vi *tillægger* den stor værdi. I det første tilfælde fremstår værdien som noget, der i én eller anden forstand findes ved selve genstanden, uanset om vi indser det eller ej. I de to sidste tilfælde synes genstanden først at få værdi i kraft af den subjektive tildeling. Formuleringerne snyder dog. Man kan udmærket sige, at man betragter en genstand som værdifuld, eller at man tillægger den værdi uden dermed at forpligte sig på en subjektivistisk værdiopfattelse eller værditeori. Det, man mener, er måske, at man vil betragte det som værdifuldt, indtil man eventuelt indser, at betragtningen var forkert, eller at man vil tillægge genstanden værdi, indtil man eventuelt måtte blive klogere.

Vi tillægger mange forskellige slags genstande og fænomener værdi. Ikke blot håndfaste genstande som mennesker, dyr, planter eller mineraler, men også abstrakte, komplekse eller flygtige fænomener som regler og love, handlinger og tanker, spil og lege, skønne eller originale produkter, idéer og planer, sindstilstande, mellem menneskelige relationer som fællesskab, venskab og kærlighed, livsudfoldelser, meningsfulde liv etc. Når vi tillægger alle disse genstande og fænomener værdi, så gør vi det af meget forskellige grunde, og der er ingen grund til at søge efter ét gennemgående træk ved alle, bortset fra at der om fornødent bør kunne angives alment acceptable grunde til, at de hver især må betragtes som værdifulde.<sup>18</sup>

Selvom udtrykket 'intrinsisk værdi' er ældre – det bruges bl.a. på hver sin måde af Adam Sidgwick og Franz Brentano i slutningen af 1800-tallet – så sy-

---

<sup>18</sup> Jf. også T.M. Scanlon: *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass.: Harvard University Press 2000, pp. 95ff.

nes det dog rimeligt at sige, at det anvendtes første gang i en mere systematisk forstand af den britiske filosof G.E. Moore i første halvdel af 1900-tallet. Han brugte imidlertid udtrykket på en måde, som er væsensforskellig fra de betydninger, der især bruges i den natur- og miljøetiske debat. Moores definition lyder således: "At sige at en form for værdi er 'intrinsisk' betyder blot, at spørgsmålet om, hvorvidt en ting besidder den (...) alene afhænger af tingens intrinsiske natur."<sup>19</sup> Moore er interesseret i at lægge distance til opfattelser, der gør værdi afhængig af individuelle sindstilstande. En genstands værdi er forbundet med egenskaber ved genstanden selv og opstår ikke tilfældigt i hovedet på en betragter. Hvis to genstande, A og B, er fuldstændig ens i alle henseender, så må de også – uanset betragterens subjektive tilstand – tilkendes samme intrinsiske værdi, hvad enten der er tale om skønhed eller godhed. (På spørgsmålet om, hvad det præcis er for intrinsiske træk, der giver genstande skønheds- eller godhedsværdi, ender Moore med at måtte melde pas.)

Moores definition er ikke den, der almindeligvis anvendes i den natur- og miljøetiske debat.<sup>20</sup> Her anvendes betegnelsen 'intrinsisk værdi' til at betegne forskellige former for egenværdi, som ofte sammenblandes. I hvert fald tre forskellige betydninger anvendes sideløbende. I den første betydning har en genstand eller en handling intrinsisk værdi, når den er ultimativt endemål. 'Intrinsisk værdi' er her synonymt med 'endemåls-værdi.' Dette kan igen forstås på to måder. Enten er det, der har intrinsisk værdi, endemål for en kæde af *handlinger*, der hver især har ekstrinsisk værdi, dvs. som har værdi i lyset af det, der har intrinsisk værdi. Man udfører A med henblik på B, der udføres med henblik på C, etc. alt sammen med henblik på X, der har intrinsisk værdi. Alternativt er henvisningen til det, der antages at have intrinsisk værdi, slutpunktet i en kæde af *begrundelser* for at udføre bestemte handlinger. Man gør A på grund af B, der har værdi på grund af C, etc. og ender i et X, som ikke er værdifuldt på grund af noget som helst andet end sig selv.

I begge tilfælde gælder, at entiteter<sup>21</sup> med intrinsisk værdi (eller disses udfoldelse) er uafhængige mål i sig selv, noget der efterstræbes eller realiseres uden eksterne hensigter. En entitet med ekstrinsisk værdi har omvendt alene værdi med henblik på noget andet. Den er et middel til det, der har intrinsisk værdi. Flere af de værdier, vi tidligere har beskæftiget os med, er endemålsværdier. Skønheden er et eksempel. Forskellige handlinger kan foretages med hen-

<sup>19</sup> G.E. Moore: "The Conception of Intrinsic Value," in: *Philosophical Studies*, 1922, p. 260.

<sup>20</sup> Det er dog også her anvendt en række steder, bl.a. Robert Elliot: "Intrinsic Value, Environmental Obligation and Naturalness," in: *Monist* 75, 1992; Ben Bradley: "The Value of Endangered Species," *The Journal of Value Enquiry* 35, 2001: 43-58. Det synes i disse tilfælde blot skabe mere forvirring end klarhed i debatten.

<sup>21</sup> Jeg benytter her og i det følgende betegnelsen 'entitet' i bredest mulig ubestemt forstand, omfattende genstande, organismer, personer, handlinger, processer etc.

blik på at bevare skønne organismer. Man kan beskytte et område for at bevare de smukke blomsterplanter, som findes i området. Eller man kan pleje området på en bestemt måde for at sikre sig mod, at de smukke blomster forsvinder. Begrundelserne kan standse ved henvisningen til blomsternes skønhed.

Man kan hævde, at også skønheden kun har ekstrinsisk værdi i forhold til den menneskelige tilfredsstillelse, men som vi så ovenfor (kapitel 13), er tilfredsstillelsen ikke et forudgående mål, som skønheden skal efterkomme, men snarere en sidegevinst. I en begrundelsesmæssig sammenhæng optræder bevarelse af skønhed da også i sig selv som et tilstrækkeligt endemål. Var dette den eneste betydning, som betegnelsen 'intrinsisk værdi' tillægges, var der ingen grund til at give denne værdi en særskilt behandling, eftersom den allerede er dækket ind i de foregående kapitler.

En anden betydning af begrebet trækker på det skel mellem *physis* og *techne*, som Aristoteles benyttede sig af. Forskellige naturfænomener, først og fremmest biologiske organismer, er selvbevægende og rummer egne indre hensigter, intrinsiske mål, nemlig deres egen udfoldelse (og evt. reproduktion), mens kulturprodukter er tænkt og skabt af mennesker med eksterne eller ekstrinsiske hensigter. Den indre hensigt forudsætter ikke, at der er tale om en aktør med en plan. Det er tilstrækkeligt, at man kan afgøre, hvad der vil være godt for organismen. En plante har brug for vand, et dyr har brug for føde – uanset om der er mennesker, som har nytte eller anden form for glæde af organismen.

Organismer, hvis udfoldelse i denne forstand har intrinsisk værdi, behøver hverken være skønne eller specielt videnskabeligt interessante. Værdien er fuldstændig uafhængig af menneskelige hensigter, interesser og vurderinger. Entiteter har intrinsisk værdi uafhængigt af, om mennesker ser positivt eller negativt på deres tilstedeværelse eller udfoldelse, og om mennesker erkender værdien eller ej. Stikkende myg, rotter og sygdomsbakterier har alle selvstændige goder, og deres udfoldelse har for så vidt intrinsisk værdi. Værdien forudsætter end ikke tilstedeværelsen af en vurderende aktør. Ikke alle organismer kan føle, tænke og vurdere. Ikke desto mindre er det oplagt, at de trives uensartet i forskellige miljøer. Om der er tænkende eller følede organismer, der foretager vurderinger af trivslen, er ikke afgørende.

Intrinsisk værdi i denne betydning behøver ikke være forpligtende for mennesker. Det forhold, at bakterier har et selvstændigt gode, siger intet om en eventuel forpligtelse. For at komme dertil må noget yderligere føjes til. Denne tilføjelse er indeholdt i den tredje betydning, der læner sig op ad Kants skelnen mellem værdi (*Wert*) og værdighed (*Würde*), men udvider rækkevidden heraf. Det centrale skel hos Kant er skellet mellem mennesket som middel, dvs. med ekstrinsisk værdi (*Wert*), og som mål i sig selv, dvs. med intrinsisk værdi (*Würde*). Medmennesker (eller fornuftsvæsner generelt) må altid også betragtes som

mål i sig selv.<sup>22</sup> Uanset hvor nyttigt eller unyttigt, skønt eller grimt, godt eller ondt, rigt eller fattigt på evner et menneske er, så har det en intrinsisk værdi, som er forpligtende. I kraft af den intrinsiske værdi har det krav på en særlig form for respekt, der adskiller sig fra den respekt, som er knyttet til dets specifikke evner som f.eks. håndværker, løber eller musiker. Anerkendelsen af den intrinsiske værdi er helt uafhængig af disse evner.

Dette særlige krav om respekt kan tolkes på flere måder. Kant opererer, som tidligere nævnt (kapitel 9), med en dobbeltsidig menneskeopfattelse: mennesket er på dels et fysisk og sanseligt væsen, et biologisk og psykologisk *homo phaenomenon*, men samtidig et fornuftsvæsen, et *homo noumenon*. De to dele af mennesket har ikke sammenfaldende mål. Som fysisk-biologisk-psykologisk væsen tilstræber mennesket livsudfoldelse, velfærd og velvære. Som fornuftsvæsen tilstræber det primært at forstå og efterleve moralloven. Som frit væsen, der er sin "jag-hed" bevidst, erkender det sig som mål i sig selv, og indser, at også andre mennesker må respekteres som sådanne.

Det forvirrende er, at ét af moralens grundprincipper er kravet om at fremme egen og andres lykke eller velfærd.<sup>23</sup> Her er det mennesket som biologisk væsen, som *homo phaenomenon*, der tilkendes status som mål i sig selv. Dermed melder spørgsmålet sig umiddelbart, om ikke det samme bør gælde andre biologiske organismer med en selvstændig bestræbelse efter livsudfoldelse. Almindelige ting tillægges ikke intrinsisk værdi, fordi de mangler noget. Spørgsmålet er imidlertid, om dyr eller andre organismer har det, der mangler. Er det friheden til at handle efter moralloven, har de det ikke.<sup>24</sup> Både dyr og andre organismer befinder sig imidlertid i en mellemposition, da de på den ene side hverken er sig selv bevidst som mål i sig selv eller ikke kender frihedens immanente love, men dog omvendt har mange træk til fælles med den biologisk-psykologiske personlighed (*homo phaenomenon*).<sup>25</sup>

Under alle omstændigheder har vi her at gøre med en tredje form (med Moores tolkning: en fjerde form) for intrinsisk værdi. Tilmed en værdi, der antages at være direkte forpligtende for mennesker. Skal pointeringen af intrinsisk værdi udgøre et selvstændigt argument for bevarelse af biologisk diversitet må det være i denne betydning. Det leder imidlertid til en række yderligere spørgsmål. Først spørgsmålet om hvilke entiteter, det vil være rimeligt at tilkende intrinsisk værdi. Dernæst spørgsmålet om tilkendelse af værdi samtidig er en til-

<sup>22</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Hamburg: Felix Meiner 1965.

<sup>23</sup> I. Kant: *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797), ed. B. Ludwig, Hamburg: Felix Meiner 1990.

<sup>24</sup> I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie-Ausgabe bd. VI, s. 223.

<sup>25</sup> I. Kant: *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. G. Gerhardt, Ffm 1990, s. 256. Jf. også *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe Bd. V, § 90, s. 448 Anm. I *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, § 1, s. 127, tillægges dyr status som ting i modsætning til spædbørn.



kendelse af lige værdi, og i bekræftende fald hvad en sådan lighed indebærer, i benægtende fald hvordan intrinsisk værdi kan gradbøjes. Gradbøjningen er et problem, da det jo netop er en central pointe, at den intrinsiske værdi er ensartet hos alle, eftersom den er helt uafhængig af evner og andre empiriske forhold.

### ***Tolkninger af den intrinsisk værdi og dens implikationer***

Jeg skal i det følgende gennemgå fem typiske hovedtilgange, betegnet som positionerne A-E, med uens svar på tre centrale punkter. For det første på spørgsmålet om, hvad det mere præcist vil sige at have intrinsisk værdi. For det andet på spørgsmålet, hvorvidt anerkendelsen af intrinsisk værdi indebærer en forpligtelse. Og endelig, for det tredje, på spørgsmålet om hvor langt denne forpligtelse rækker. Det måske mest bemærkelsesværdige er, at spørgsmålet om, hvilken position man finder mest velbegrunder, ikke i sig selv behøver at være afgørende for, hvordan man forholder sig til spørgsmålet om bevarelse af biodiversitet. Tværtimod er det karakteristisk, at alle de fem positioner skaber muligheder for at foretage yderligere differentieringer, der opbløder selv meget markante umiddelbare forskelle. Selvom differentieringerne inddrages på forskellige steder i argumentationsgangen, og selvom der er oplagte forskelle på de argumenter, der anvendes, kan den afsluttende konklusion således udmærket tænkes at være relativt ensartet på tværs af positionerne.

|  | Position A   | Position B  | Position C  | Position D   | Position E  |
|--|--|---|---|--|---|
| Kan ikke-menneskelige entiteter have intrinsisk værdi? | Nej, værdier er altid i sidste instans relateret til mennesker | Ja, de har et selvstændigt menneske-uafhængigt gode   | Ja, de har et selvstændigt menneske-uafhængigt gode | Ja, de har et selvstændigt menneske-uafhængigt gode          | Ja, de har et selvstændigt menneske-uafhængigt gode |
| Har disse entiteter alle krav på hensyntagen?          | Nej  | Nej, intrinsisk værdi er ikke i sig selv forpligtende | Ja, intrinsisk værdi er forpligtende                | Ja, intrinsisk værdi er forpligtende                         | Ja, intrinsisk værdi er forpligtende                |
| Har de alle et ligemæssigt krav på hensyntagen?        | Nej  | Nej   | Nej, organismer har forskellig moralsk signifikans  | Ja, alle former for liv må betragtes på lige fod             | Ja, alle former for liv må betragtes på lige fod    |
| Har de alle eksistensret?                              | Nej  | Nej   | Nej   | Nej, en evt. tilkendelse af rettigheder er menneskelige valg | Ja, vi må tilkende dem rettigheder                  |

**Figur 15.1.** Fem hovedtilgange til spørgsmålet om intrinsisk værdi.

I *Figur 15.1* er de umiddelbare forskelle mellem de fem positioner optegnet. Der er fire centrale spørgsmål, som kan besvares bekræftende eller benægtende, og de fem positioner er i udgangspunktet kendetegnet ved, hvor mange spørgsmål, de svarer bekræftende på. Som det vil fremgå nedenfor, er det nødvendigt at lave yderligere opdelinger indenfor de fem positioner. Det gælder frem for alt Position C, hvor grænsen for, hvilke entiteter der har forpligtende intrinsisk værdi, placeres forskelligt. Jeg skal i behandlingen af positionerne tage udgangspunkt i organismer for så efterfølgende at gå videre til spørgsmålet om andre mulige kandidater til den intrinsiske værdi, herunder artefakter, arter og økosystemer. Arterne vil primært blive behandlet i tilknytning til den sidste af de fem positioner, der som den eneste opererer med eksistensrettigheder.

Det er værd fra starten at være opmærksom på, at vi har at gøre med en betragtelig forskellighed af entiteter, der kandiderer til at have intrinsisk værdi. Denne forskellighed kan optegnes på en måde, som ligger meget tæt op af det aristoteliske hierarki, som tidligere er beskrevet (*Figur 2.4*). På grund af organismernes forskellige beskaffenhed, vil de ikke uden videre kunne behandles ensartet. Der vil eksempelvis have betydning, om en organisme selv er opmærksom på sine behov. Entiteterne kan i grove træk opdeles på følgende måde:

1. Entiteter der ikke har et selvstændigt gode, f.eks. sand
2. Entiteter, der har et eksternt påført gode, f.eks. et bord
3. Entiteter, der har et eksternt vurderet gode, f.eks. en klippe
4. Entiteter, der har et selvstændigt gode i kraft af at de er selvregulerende og selvudviklende, f.eks. et træ
5. Entiteter, der tillige er følende, f.eks. en reje
6. Entiteter, der tillige er bevidste, f.eks. en sild
7. Entiteter, der tillige har hukommelse og evne til at forudgribe fremtidige begivenheder, f.eks. en mus
8. Entiteter, der tillige har selvbevidsthed, f.eks. en gorilla
9. Entiteter, der tillige er i stand til at forstå, vurdere og handle på grundlag af (etiske) argumenter, dvs. et voksent og velfungerende menneske

Grænsen mellem de enkelte grupper er alt andet end skarp, og det vil i mange tilfælde være vanskeligt at placere entiteter entydigt i en af grupperne. Opdelingen er ikke desto mindre relevant, hvis man svarer bekræftende på spørgsmålet om intrinsisk værdi. Det er oplagt, at en eventuel direkte forpligtelse ikke kan forstås på samme måde i alle de ni tilfælde.

Jeg skal i det følgende koncentrere mig om de fire sidste positioner i *Figur 15.1*. I behandlingen af den femte position skal jeg især koncentrere mig om arter, mens behandlingen af de tre midterpositioner i højere grad vil være orienteret mod organismer. Den første position vil alene blive behandlet kortfattet i

en hypotetisk udgave, da den ikke er så interessant i vor sammenhæng, hvor spørgsmålet er, om pointeringen af intrinsisk værdi kan føje noget til, som ikke allerede er dækket ind af tidligere beskrevne værdier.

### ***Position A: mennesket som værdisætter***

Fortalere for *Position A* vil være tilbageholdende med at benytte betegnelsen 'intrinsisk værdi,' da værdier forbindes med menneskelig vurdering. Hvis ikke opdelingen i værdisættende mennesker og de øvrige ikke-værdisættende organismer skal være tilfældig og ubegrundet, må man kunne pege på træk ved værdisætningen, som eksklusivt knytter den til mennesker. Det eneste relevante forhold, som kan komme på tale, er tilstedeværelsen af en sproglig dimension. Man kan eksempelvis tage udgangspunkt i et skel mellem værdier, der i kraft af en sproglig dimension er eksklusivt menneskelige, og bestræbelser, drifter, præferencer eller tilbøjeligheder, som er fælles for dyr og mennesker.<sup>26</sup>

Hvor tilbøjeligheder, tiltrækninger og præferencer alene kræver tilstedeværelse af et subjekt i så minimalistiske forstand, at selv en kerneløs celle ville kunne leve op til kravene, må værdier i *Position A*'s forstand være sprogligt baserede, intersubjektive og diskuterbare. Fysiske tiltrækninger og ubegrundede præferencer er individuelle eller artstypiske tilbøjeligheder, som man enten har eller ikke har. Værdier er derimod offentlige fænomener med en sproglig dimension, og kan være mere eller mindre velbegrundede. Det vil ikke være tilstrækkeligt til at tale om værdi, at f.eks. en hest holder af havre. Hesten kan ikke have værdier, når den hverken kan sætte ord på eller angive grunde.

Når spørgsmålet lyder, om ikke-menneskelige naturfænomener har intrinsisk værdi, så vil svaret være nej, hvis der dermed menes en værdi, der består uafhængigt af de sprogbrugende væsners vurdering. Spørgsmålet om værdi er allerede af definitoriske grunde et menneskeinternt spørgsmål. Det betyder ikke, at organismers værdi gøres afhængig af menneskelige behov. Man kan udmærket anerkende værdien af, at der findes hvaler i verdenshavene, selvom man aldrig selv forventer at komme til at se dem. Man behøver ikke have præference for hvaler eller blive berørt af deres forsvinden for at kunne anerkende det værdifulde i bevarelsen af dem. Det afgørende er, om der kan gives gode grunde.

Man ville endog kunne hævde, uden at komme i konflikt med sig selv, at verden ville være mere værdifuld uden mennesker. Det afgørende er ikke menneskets fremtidige tilstedeværelse, men blot at der er mennesker til stede, når vurderingen foretages. Man kunne tilmed sige, at det afgørende ikke er, at mennesker *faktisk* tillægger et naturfænomen værdi, men om de *ville kunne* tillægge det værdi, hvis de havde haft kendskab til fænomenets kvaliteter. For så vidt

<sup>26</sup> Jf. f.eks. Mark Sagoff: "Values and Preferences," in: *Ethics* 96 (2), 1986: 301-316. Den beskrevne *Position A* er som helhed ikke Sagoffs egen.

kunne man gå så langt som til at sige, at der end ikke behøver at være mennesker til stede for at tilkende fænomener værdi. Det afgørende er, om de ville have haft gode grunde til at tillægge dem værdi.

### ***Position B: intrinsisk værdi uden forpligtelse***

Position A nærmer sig med disse tilføjelser *Position B*, der er karakteriseret ved at anerkende tilstedeværelsen af intrinsisk værdi som en objektiv værdi, uafhængigt af om der er væsner (sprogbrugende eller ej), der foretager vurderingen. Udgangspunktet i Position B, der bl.a. forsvares af den engelske filosof John O'Neill,<sup>27</sup> er, at en række fænomener – uanset om der er vurderende betragtere til stede eller ej – kan befinde sig i en bedre eller dårligere tilstand, ligesom processer kan betegnes som mere eller mindre vellykkede.

Det afgørende for intrinsisk værdi i denne betydning er, at der er tale om et selvstændigt gode, som er uafhængigt af eksterne ønsker, behov og værdier.<sup>28</sup> Hverken menneskelige ønsker og præferencer eller menneskerelaterede værdier behøver at blive inddraget. Tilmed behøver der ikke at være nogen eller noget, der har glæde af, at godet realiseres. Organismer (eller disses udfoldelse) er kerneeksempler på entiteter, der har intrinsisk værdi i denne betydning, men de er omvendt ikke de eneste. Alle entiteter, der kan befinde sig i mere eller mindre vellykkede tilstande, og alle processer, der kan forløbe mere eller mindre vellykket, kan siges at besidde denne form for intrinsisk værdi.

Der er heller intet kunstigt i at sige, at en population, biologisk art eller sågar en artsgruppe kan trives mere eller mindre godt, afhængig af om forholdene er egnede til den form for liv. Det giver uden videre mening at sige, at en art eller en artsgruppe kan være truet, i tilbagegang eller i fremgang. Det gælder også, selvom afgrænsningen af sådanne entiteter forudsætter tilstedeværelsen af sprogbrugende væsner. Den kollektive enheds trivsel kan ikke reduceres til summen eller gennemsnittet af de enkelte organismers trivsel. Ydre fjender gør organismers liv farefyldte og utrygge, men kan forhindre eksplosiv vækst og overudnyttelse af ressourcer, som er nødvendige for populationens langsigtede overlevelse. Overlevelse på lang sigt giver naturligvis mulighed for at flere organismer vil kunne udfolde sig. Hvis de omvendt lever miserable liv som i Schopenhauers beskrivelser, og mange ofres i kampen for overlevelse, må man

<sup>27</sup> John O'Neill: *Ecology, Policy and Politics. Human Well-Being and the Natural World*, London: Routledge 1993, specielt kap. 2; jf. også Georg Henrik von Wright: *The Varieties of Goodness*, London: Routledge and Kegan Paul 1963.

<sup>28</sup> Jf J. Baird Callicotts definition: "Noget er intrinsisk værdifuldt hvis det er værdifuldt i og for sig selv – hvis dets værdi ikke er afledt fra dets nytte, men er uafhængig af enhver brug eller funktion det kan tænkes at have i relation til noget eller nogen andre" (J. Baird Callicott: "On the Intrinsic Value of Nonhuman Species," in: Bryan G. Norton (ed.): *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press 1986, p. 140).

sige, at det går godt for population som helhed, selvom summen af de enkelte organismers trivsel er negativ. Det svarer til en hær i fremmarch, hvor sejrene har store velfærdstab blandt menige soldater som omkostning.

Angivelsen af succeskriterier er relativt enkel, når vi taler om organismer, populationer og arter. Sundhed, overlevelse, kvantitativ stabilitet eller evt. fremgang er alle forholdsvis klare kriterier. Når vi taler om økologiske systemer, kommer vi derimod på glatis (jf. kapitel 5 og 8). Naturtyper vil være mere oplagte kandidater til at rumme intrinsisk værdi i den nævnte betydning, eftersom de har en klarere – menneskeligt defineret – identitet. Når et engområde eksempelvis gror til, så er det ikke økosystemet, der stilles dårligere, men naturtypen 'eng,' hvad enten den er defineret ved tilstedeværelsen af en række arter eller ved en bestemt struktur. Naturtyper kan være i fremgang eller tilbagegang på en klarere måde end økosystemer, som blot forandres. At de er menneskeligt definerede, er ikke afgørende for den intrinsiske værdi.

Biologiske entiteter som organismer, populationer og arter er standardeksempler på entiteter med intrinsisk værdi i denne betydning. Hvad med ikke-biologiske entiteter? En organisation kan være godt eller dårligt fungerende, uanset om formålet er tiltrækkende eller ej. John O'Neill bruger denne parallel til at argumentere imod at gøre intrinsisk værdi til en forpligtende værdi. Er en organisation i tilbagegang eller forfald, vil det være godt, hvis organisationen har et dårligt formål – et nynazistisk parti, f.eks. Selve tilstedeværelsen af intrinsisk værdi kan aldrig forpligte den, der vurderer formålet negativt.

Tilsvarende kan man sige, at menneskeskabte genstande befinder sig i en god eller dårlig tilstand, uanset om man finder dem vellykkede i forhold til deres formål, eller om man finder deres formål værd at forfølge. En proptrækker kan være dårlig til sit formål, og formålet kan opfattes som problematisk, og dog kan proptrækkeren være i fineste stand. Man kan sige, at et bord vil have godt af olie, uanset om det er et smukt og funktionelt bord. Har proptrækkeren og bordet intrinsisk værdi i den anden betydning? Det må man vel sige – om end von Wright kalder det en metaforisk brug af begrebet.<sup>29</sup> Under alle omstændigheder vil der ikke være noget direkte forpligtende heri.

Hvorvidt det er godt, at organismer udfolder sig i overensstemmelse med deres intrinsiske værdi, vil afhænge af, om udfoldelsen er ønskværdig. F.eks. har invasive arter som bjørneklo, rynket rose og skvalderkål formålet at udfolde sig med stor kraft i det danske landskab. Selve det forhold, at udfoldelsen har en intrinsisk værdi, er på ingen måde forpligtende for landskabets beboere. Man kan anerkende, at de har egne goder, og alligevel være moralsk indifferent i forhold til dem eller sågar mene, at man bør forhindre deres udvikling. "At Y er

---

<sup>29</sup> von Wright (1963), pp. 50f.

et gode for X indebærer ikke, at Y bør realiseres, med mindre vi på forhånd har grund til at tro, at X er af en af den slags ting, hvis gode bør fremmes.”<sup>30</sup>

Hvis vi sammenligner Position B med Position A, så har vi fået tilføjet et ekstra trin, i og med at der forekommer intrinsiske værdier, som ikke forudsætter ekstern vurdering. Da disse værdier ikke i sig selv kan betragtes som forpligtende, tilføjer deres tilstedeværelse ikke noget substantielt til forsvaret for den biologiske diversitet. Betyder det, at spørgsmålet om bevarelse af en organisme eller en art alene afhænger af, om organismen eller arten tilfredsstiller menneskelige ønsker og behov? Det kommer an på, hvor selvcentrerede ønskerne og behovene forventes at være. Hvis det gode liv antages at omfatte relationer til andre organismer, hvis trivsel betragtes som et gode, så er der sammenfald mellem det, det fremmer ens eget gode liv, og det der er godt for andre organismer. Det bliver i så fald mindre væsentligt, om man lægger vægten på den ene eller den anden side, dvs. om det primært er godt for mig eller godt for dem.

Dette er bl.a. John O’Neills position. Forholdet til ikke-menneskelige organismer sammenlignes med Aristoteles’ beskrivelse af menneskelige venskaber, der ikke blot indgås af hensyn til de nydelser eller gevinster, som måtte følge med. Venskab er en *konstitutiv* bestanddel af det gode liv for mennesker, og har ikke blot instrumentel eller ekstrinsisk værdi. Noget tilsvarende gælder i forhold til andre livsvæsner. “For en stor del, omend ikke alle, individuelle levende væsner og biologiske kollektiver gælder, at vi bør anerkende og fremme deres udvikling som et mål i sig selv. En sådan omsorg er konstitutiv for vellykkede menneskelige liv. Det bedste menneskelige liv er et, der omfatter opmærksomhed og praktisk omsorg for ikke-menneskelige organismers goder.”<sup>31</sup>

Derfor mener O’Neill heller ikke, at det behøver ende i en selvmodsigelse, når han skriver, at man bør fremme mange andre levende væsner udvikling, ”fordi de konstitutive for vor egen udvikling,” og samtidig pointerer, at “vi til lægger entiteter i den naturlige verden værdi for deres egen skyld, ikke blot som eksterne midler for vor egen tilfredsstillelse.” Modsigelsen opblødes, hvis man accepterer, at menneskelig trivsel ikke kan reduceres til en form for egoisme, hvor andre biologiske entiteter er midler til opfyldelse af selviske behov. John O’Neill formulerer sig i tilknytning til Aristoteles’ diskussion af venskabet, men udvider det ved at anerkende venskabslignende forhold til ikke-menneskelige organismer, og tilmed gøre samlivet med og omsorgen for disse organismer til konstitutivt element i det gode liv.

Hos Aristoteles er det en central pointe, at begge parter må være værdige til et ægte venskab, hvis det ikke skal degenerere til et gensidigt nyttevenskab.

---

<sup>30</sup> O’Neill (1993), p. 23.

<sup>31</sup> O’Neill (1993), p. 24. En lignende position forsvares af J. Baird Callicott – med udgangspunkt i Humes/Darwins overvejelser om generaliseret sympati for andre organismer (Callicott 1986).

Ulige venskaber, hvor kun den ene part lever op til venskabets krav, forekommer dog bl.a. i forholdet mellem forældre og børn. Forudsætningen er, at den part, der efterlever kravene, finder den anden part værdig til venskabet. Tilsvarende vil ulige venskabslignende forhold til andre organismer forudsætte, at organismerne betragtes som værdige til omsorgen, dvs. at deres udfoldelse bidrager til det gode. At de har et selvstændigt gode behøver ikke være tilstrækkeligt til at generere en interesseløs interesse. Samtidig må vi antage, at også Aristoteles' pointe om, at venskaber findes i forskellige grader er relevant, når vi bevæger os udenfor menneskearten. Selvom vi med O'Neill betragter det som konstitutivt for egen trivsel, at andre organismer trives, så vil avancerede organismer med høj placering på Plinius' liste ligge os mest på sinde.

Under alle omstændigheder vil det for Position B's fortalere være menneskelige prioriteringer, der er afgørende. I princippet kan positionen rumme fortalere, der ikke tillægger andre organismer betydning. Det afgørende er ikke den intrinsiske værdi, men opfattelsen af det gode liv. Antages det at have konstitutiv betydning for menneskelivet, at en mangfoldighed af organismer udfolder sig i egen ret, vil diversiteten blive prioriteret højt. Omvendt er der intet selvmodsigende i at anerkende, at alle organismer har intrinsisk værdi, og samtidig undlade at tilkende det nogen betydning. Opgaven for biodiversitetens fortalere er dermed ikke at argumentere for, at organismer eller arter har intrinsisk værdi, men at pointere den betydning, det har for menneskers liv at samleve med mangfoldigheden af organismer og arter, og at identificere de kvaliteter, som kan danne basis for en interesseløs interesse. Selve pointeringen af intrinsisk værdi føjer intet til som begrundelse for bevarelse af biologisk diversitet.

### ***Position C: intrinsisk værdi forpligter***

Position C går et afgørende skridt videre end Position B, idet dens fortalere antager eller argumenterer for, at tilstedeværelsen af intrinsisk værdi *er* forpligtende. Der skelnes typisk mellem tre former for værdi, der er knyttet til naturfænomener.<sup>32</sup> For det første er der en rent instrumentel værdi, der er knyttet til den eksterne nytte. Herudover findes imidlertid to former for egenværdi eller iboende værdi. Dels den egentlige intrinsiske værdi, *intrinsic value*, dels en form for egenværdi, *inherent value*, der er afledt af andre former for værdi.

---

<sup>32</sup> Jeg skal i det følgende benytte mig af den waliske filosof Robin Attfields sprogbrug, hvis ikke andet er anført (*The Ethics of Environmental Concern*, Athens & London: The University of Georgia Press 1991<sup>2</sup>; Attfield 1995). Betegnelserne *intrinsic value* og *inherent value* anvendes ofte på andre måder (som vi skal se nedenfor). Det giver en hel del forvirring, men er ikke kun et spørgsmål om sprogbrug, men også udtryk for uens opfattelser af den intrinsiske værdis status. For subjektivistiske teorier vil der slet ikke kunne skelnes mellem *intrinsic value* og *inherent value*, eftersom alle værdier blot er udtryk for subjektive menneskelige følelser.

En entitet har instrumentel værdi, hvis den kan bruges med henblik på at tilfredsstille behov, der kan defineres uafhængigt af fænomenet selv. Den har *inherent value*, hvis den bidrager til menneskelig tilfredsstillelse gennem sin blotte tilstedeværelse. For at have intrinsisk værdi må den besidde et selvstændigt gode uafhængigt af, om betragtningen (eller brugen) af det giver anledning til glæde eller behag hos betragteren (eller brugeren). Kunstværker har *inherent value* ifølge Attfield, men ikke intrinsisk værdi. Deres værdi er forbundet med betragteres subjektive fornøjelse. Intrinsisk værdi er uafhængig af heraf, og besidder derved værdi af højere orden end *inherent value*.

For Position C er skellet mellem menneskerelaterede værdier og den egentlige intrinsiske værdi afgørende. Kun entiteter med intrinsisk værdi har et direkte krav på hensyntagen (*moral standing*). Kunstværker og andre genstande med *inherent value* har kun et indirekte krav på hensyntagen, der er afledt af det direkte hensyn til betragternes glæde. Det sidste menneske på jorden vil være berettiget til i sin dødsstund at destruere alle genstande med *inherent value*. Intet vil gå tabt derved, da der ikke længere er nogen tilbage til at glædes over dem. Det samme gælder ikke entiteter med intrinsisk værdi. Deres goder er uafhængige af menneskelig tilfredsstillelse, og det sidste menneske er forpligtet til at sikre deres fortsatte eksistens.

Mens Position B er en udløber af Aristoteles' overvejelser om venskabet, og rummer en kvalitativ dimension – ikke alle organismer er lige værdige til omsorg – er Position C en udvidelse af en kantiansk position, der netop tilstræber at undgå kvalitative krav. Her skelnes skarpt mellem entiteter, der kan betragtes som blotte midler, og entiteter, hvis udfoldelse er forpligtende mål i sig selv. Hvor Kant satte det afgørende skel mellem mennesker og andre organismer, vil tilhængere af Position C placere skellet længere nede i det aristoteliske hierarki. Spørgsmålet er blot, hvor langt ned man skal gå. Svaret afhænger af, hvilke træk der opfattes som moralsk relevante. Der findes i hvert fald tre underpositioner, hvor den afgørende skillelinje placeres forskelligt.

### *C1. Subjekter for et liv*

Fortaleren for første underposition (C1), den amerikanske filosof Tom Regan, indbefatter grupper af organismer, der kan betegnes som "subjekter-for-et-liv."<sup>33</sup> Hertil kræves avanceret opfattelsesevne, hukommelse og fornemmelse for fremtiden. Individet kan føle behag og smerte, har selvstændige ønsker, præferencer eller velfærdsinteresser, evne til at igangsætte handlinger og forføl-

---

<sup>33</sup> Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, London 1983, p. 243. Jf. også "Honey Dribbles Down Your Fur," in: Philip P. Hanson (ed.): *Environmental Ethics: Philosophical and Policy Perspectives*, Burnaby 1986. Regans opfattelse må omdannes for at kunne inkluderes under Position C, da han udtrykkeligt taler om rettigheder, et standpunkt der er henregnet under Position E.



ge egne ønsker og mål, og en ”psyko-fysisk identitet” over tid. Et subjekt-for-et-liv er et kontinuerligt eksisterende individ med selvstændige ønsker og behov og selvopfattet velfærd, som det er bevidst om kan forbedres eller forringes.

Regan forsøger på denne måde at udvide rækkevidden af det kantianske personbegreb. Pointen er, at en række dyr besidder de egenskaber, der ifølge Kant konstituerer den psykologiske personlighed. Hvis vi har forpligtelser overfor mennesket som *homo phaenomenon*, må vi også have det overfor andre subjekter-for-et-liv. Forsøgene på at begrænse intrinsisk værdi (Regan bruger forvirrende nok betegnelsen *inherent value*)<sup>34</sup> til moralsubjekter (*moral agents*), og udelukke relevante moralobjekter (*moral patients*), dvs. entiteter med en selvoplevet velfærd, er ubegrundet og arbitrær. Hvis man gør andre individers velfærd til forpligtende mål i sig selv,<sup>35</sup> er det inkohærent ikke at inddrage alle subjekter-for-et-liv. Tilmed lever mange organismer i højere grad lever op til kravet end de spædbørn, mentalt retarderede etc., som Kant inkluderer.

C1 er ikke indrettet på at håndtere spørgsmål om biologisk diversitet. Hensigten er at argumentere for anstændig og respektfuld behandling af højerestående individuelle dyr – hvilket indebærer en fuldstændig nedlæggelse af slagterier, zoologiske haver og dyreforsøgslaboratorier. I relation til spørgsmålet om biodiversitet har positionen dog to konsekvenser. Den første konsekvens er, at fokus rettes mod individuelle organismer. Kun disse kan opfylde de krav, der opstilles for moralsk relevante fænomener, og spørgsmålet om et individ tilhører en truet art eller udviklingslinie er helt uden betydning.<sup>36</sup> I direkte forstand bringer C1 os derfor ikke langt i forhold til tidligere argumenter. Dog vil avancerede dyr vil få en mere fremtrædende placering i overvejelser om menneskers brug af dyrs levesteder. En indirekte konsekvens af C1, som Regan nævner i forbifarten og ikke uddyber, er den, at der må drages særlig omsorg for at bevare arter og habitater, der er formålstjenlige for avancerede dyr. Hvis disse tilkendes en ret til at blive behandlet respektfuldt, måske ligefrem en ret til lige hensyntagen til behov, f.eks. gennem advokatorisk repræsentation i besluttende fora, så vil det kunne have mere vidtrækkende følger.

På trods af denne indirekte konsekvens, har Position C1 ikke spillet nogen væsentlig rolle i biodiversitetsdiskussionen. Dens forsvarere har især arbej-

<sup>34</sup> Når Regan bruger termen *inherent value* og ikke *intrinsic value*, er det for at distancere sig fra utilitaristiske teorier, der alene tillægger intrinsisk værdi til enten behag (den hedonistiske variant) eller præferenceopfyldelse (den præferenceteoretiske variant). Distinktionen mellem *inherent value* og *intrinsic value* svarer til Kants distinktion mellem den principielt ikke-målbare *Würde* og den ofte målbare *Wert*. Et dyr, der opfylder de nævnte kriterier, har *inherent value* uafhængigt af, hvor meget behag eller præferenceopfyldelse (utilitaristernes *intrinsic value*), det forårsager.

<sup>35</sup> Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Hamburg: Felix Meiner 1990, pp. 18ff (/385ff).

<sup>36</sup> Jf. hertil Regan (1983), pp. 359ff.

det for at forhindre respektløs udnyttelse af dyregrupper, som opfylder de nævnte betingelser, i forbindelse med f.eks. dyreforsøg, slagtning, jagt etc. Hensynet til subjekter-for-et-liv er derfor også udtrykkeligt negativt, og indebærer ikke en forpligtelse til omsorg for vanskeligt stillede vilde dyr. Regans eneste krav er: lad dem være! Undlad selv at fange og dræbe, men overlad dem i øvrigt til den skæbne, der venter dem i den vilde natur. Position C er individorienteret,<sup>37</sup> og omfatter kun en meget begrænset gruppe organismer, der under alle omstændigheder vil have en betydelig bevågenhed af nyttemæssige, æstetiske, identifikationsmæssige eller videnskabelige grunde. Positionen har kun i indirekte forstand betydning for den artslige eller økosystemiske forskellighed. En betydning, der tilmed begrænses af den rent negative hensyntagen.

Regan bebrejdes ofte for ikke at være tilstrækkelig konsekvent. Hvis dyr, der ikke kan være moralsubjekter, tilkendes status som moralobjekter med krav på hensyntagen, hvorfor så ikke inddrage alle individer med et selvstændigt oplevbart gode? Det udelukker ikke muligheden af at differentiere mellem de individer, der opfylder Regans betingelser, og de øvrige sansevæsner i situationer som eksempelvis slagtning. Selvom antallet af individer med krav på hensyntagen udvides, forventes det ikke samtidig, at alle skal behandles ensartet.

## C2. Følende organismer

Fortalere for en anden underposition, C2, går et skridt videre ned på naturens skala, og indbefatter alle følende organismer som relevante moralobjekter med intrinsisk værdi og krav på hensyntagen. Denne position bliver typisk forsvaret af filosoffer med et utilitaristisk udgangspunkt, herunder ikke mindst den australske filosof Peter Singer, der på linie med klassiske formuleringer hos Bentham<sup>38</sup> opfatter evnen til at føle smerte som afgørende for kravet om hensyntagen. Hvor grænsen helt præcis går, er ikke let at afgøre, men den findes, med Singers formulering, “ét eller andet sted mellem en reje og en østers.”<sup>39</sup> Alle, der befinder sig på den rette side af grænsen, har ikke blot krav på hensyntagen, men tilmed et ensartet krav på hensyntagen.<sup>40</sup> Deres oplevelser af glæde og smerte bør indgå på lige fod i det store utilitaristiske regnestykke over positive og negative oplevelser. Ikke blot er alle dyr lige. Også deres interesser – uanset hvilke – tæller hver for sig for én, og ingen tæller for mere end én. De

<sup>37</sup> Det forhold, at et individuelt dyr er blandt de sidste medlemmer af en art, giver ikke dyret et særligt krav på omsorg. Beskyttelse af truede arter, må begrundelsen findes i menneskets æstetiske, videnskabelige, religiøse eller øvrige interesser (Regan 1983, pp. 359ff).

<sup>38</sup> Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), eds. J.H. Burns, H.L.A. Hart & F. Rosen, Oxford: Clarendon Press 1996, p. 12.

<sup>39</sup> Peter Singer: *Animal Liberation*, New York: Avon Books 1977, p. 179.

<sup>40</sup> Singer (1977), pp. 2f, 5, 8, 251; Singer (1993), pp. 29f, 37.

eneste relevante forskelle er af kvantitativ art: graden af intensitet og varighed (evt. suppleret med vurderinger af sikkerhed for realisering og afstand i tid).<sup>41</sup>

At sige, at det er følende organismer eller disses udfoldelse, der har intrinsisk værdi i følge utilitarister som Singer, er ikke ganske korrekt, selvom mange formuleringer peger i denne retning.<sup>42</sup> I sidste instans er det bevidsthedstilstande, der har positiv eller negativ intrinsisk værdi. Glæde og tilfredsstillelse (i den hedonistiske tolkning) eller præferenceopfyldelse (i præferencetolkningen) har positiv intrinsisk værdi, mens smerte, ubehag og frustrerede præferencer tæller negativt. Værdien af organismens udfoldelse er afhængig af balancen mellem de positive og negative bevidsthedstilstande, den rummer. Organismer har ikke selv intrinsisk værdi, men er containere for eller et middel til bevidsthedstilstande. Skal der tages hensyn til organismer, er det alene for at øge mængden af positive bevidsthedstilstande.

En utilitarist må anse det for rigtigt at dræbe en organisme, menneske eller ej, hvis det kan forventes, at det vil trække regnskabet over bevidsthedstilstande i negativ retning. Den eneste grund, hedonist-utilitarister kan have mod drab på mennesker med negativ balance, er, at det kan skabe frygt hos andre. Præference-utilitarister kan tilføje, er den, at drabet på en uvillig person vil frustrere præferencen for at leve videre – eller nærtstående menneskers præferencer for at individet lever videre. Begge dele vil tælle negativt i regnskabet.

Mange utilitarister har fulgt den britiske filosof Hare, der skelner mellem et intuitivt og et kritisk niveau for etisk overvejelse.<sup>43</sup> På intuitivt niveau kan det være relevant at henvise til generelle *prima facie*-principper som “du må ikke slå ihjel” eller “du må ikke lyve,” fordi de typisk fører til større bundlinietal i regnskabet. På kritisk niveau må anvendelsen af generelle principper vurderes i relation til den specifikke situation, og her vil der ofte være tale om begrundede undtagelser.<sup>44</sup> Pointen er, at det ikke er i forhold til almene principper, handlinger må bedømmes. I sidste instans er alene konsekvenserne for regnskabet over sindstilstande afgørende. Man kan tale om respekt for sansende organismers egenværdi på intuitivt niveau, men på det kritiske niveau viser egenværdien sig

<sup>41</sup> Bentham (1789/1996), p. 38; Singer (1993), p. 30.

<sup>42</sup> F.eks. skriver Singer, at “hvis et menneskeliv har en særlig værdi eller et særligt krav på beskyttelse, er det ud fra den betragtning, at de fleste mennesker er personer. Men hvis nogle ikke-menneskelige dyr også er personer, må disse dyrs liv have samme særlige værdi eller krav på beskyttelse” (Singer 1993, p. 109). Flere andre formuleringer er på linie hermed, især i diskussionen af værdien af liv i Kapitel 4.

<sup>43</sup> Hare (1981); jf. også Singer (1993), p. 89f.

<sup>44</sup> Bl.a. Richard Brandt har kritiseret denne tilgang for at være vanskelig at anvende uden mange undtagelser, og for uforudsigelige konsekvenser, hvilket fører til en ringere velfærdsmaksimering end rigoristisk anvendelse af en fast moralkodeks (Brandt 1979/1998, pp. 278ff).

ikke at være intrinsisk, men afledt i forhold til det den egentlige intrinsiske værdi, der er knyttet til positive sindstilstande eller præferenceopfyldelser.<sup>45</sup>

I relation til biodiversitetsdiskussionen vil C2 have forskellige konsekvenser. For det første vil hverken arters eller økosystemers udfoldelse blive tillagt intrinsisk værdi. Spørgsmålet om arters overlevelse er alene et spørgsmål om deres betydning for de sansende organismer. Hvis en art hæver bundlinietallet i regnskabet, bør den bevares. Hvis den tæller negativt, bør den udryddes. Om intrinsisk værdi kan der højst være tale om på intuitivt niveau. Tilsvarende gælder for naturtyper: forbedrer mangfoldigheden af naturtyper følelses- eller præferenceregnskabet, er den værd at fastholde (eller fremme). Tæller den negativt, må den reduceres, indtil marginalnyttens af den sidste naturtype er positiv.

Ligesom underpositionen C1 vil også C2 føre til udvidelse af den direkte og indirekte nyttes betydning. Hvis alle sansende organismer skal tælleagemæssigt med i det samlede regnskab, vil antallet af nyttige arter forøges i endnu større udstrækning end i C1. I stort set alle økosystemer findes organismer med positive og negative sindstilstande. Selvom arter og økosystemer ikke selv tillægges intrinsisk værdi i C2, vil de få højere nytteværdi i kraft af, at antallet af organismer med sindstilstande af intrinsisk værdi udvides betragteligt.

Ville det samlede regnskab over sindstilstande og præferenceopfyldelser blive forbedret, hvis hovedparten af menneskearten forsvandt? Menneskets tilstedeværelse begrænser ofte mængden af følende organismer i de systemer, der påvirkes, og dermed også mængden af bevidsthedstilstande med intrinsisk værdi. Med få eller ingen mennesker bliver der plads til et større antal små lykelige dyr.<sup>46</sup> Denne radikale – og for de fleste intuitivt frastødende – konklusion synes kun at kunne undgås, hvis man ændrer på én eller flere af præmisserne. Singers første svar er, at visse skabningers udfoldelser må betragtes som særligt væsentlige, fordi de er bevidste om deres fortsatte eksistens, og vil få frustreret præferencen for fortsat eksistens, hvis de dræbes. Disse frustrationer må dog forventes opvejet af præferencetilfredsstillelser hos mange små dyr.

En frustreret præference for fortsat eksistens kan dog i følge Singer ikke erstattes af præferencer hos andre sansevæsner.<sup>47</sup> Begrundelsen er alt andet end klar set i lyset af det kvantitativt orienterede udgangspunkt. Der er tydeligvis tale om en ad hoc-tilføjelse. Derfor bliver han nødt til i anden runde at henvise til et 'eksistensen først'-argument, der sætter grænser for udskiftelighed. Eksisterende individer må prioriteres foran mulige individer. Opfyldelsen af eksisterende individers præferencer kan ikke erstattes med mulige individers præferenceopfyldelser, selvom det vil øge den totale sum. Da mennesker fortsat eksiste-

<sup>45</sup> Jf. f.eks. Singer (1993), pp. 88ff og 94ff.

<sup>46</sup> Singer (1993), p. 113.

<sup>47</sup> Singer (1993), pp. 116ff.

rer, kan deres præferenceopfyldelser ikke ombyttes med præferenceopfyldelserne hos dyr, som senere erobrer det terræn, menneskene forlader.

Ingen af de to ad hoc-argumenter er særlig gode, hvis man accepterer en utilitaristisk tankegang, der ser det som en kardinaldyd ikke at tage hensyn til fordeling på individer. Under alle omstændigheder forskydes problemet blot tidsligt. En langsigtet plan til menneskehedens afvikling vil ikke blive berørt af de anførte pointer. Når mennesker dør ud, kan de lidt efter lidt erstattes af små lykkelige dyr. Singer må konkludere, at "dette er et område, hvor der stadig mangler tilfredsstillende svar,"<sup>48</sup> men spørgsmålet er, om ikke kravet om alle interessers lige ret til hensyntagen udelukker muligheden for rimelige svar.

En anden mulighed er at pille ved antagelsen om, at alle sindstilstande skal tælle ensartet. Det var Mills strategi (kapitel 9). En sådan ændring undergraver imidlertid den centrale ambition i utilitaristiske koncept konceptet: opstillingen af et samlet kvantificerbart regnskab. Singer bemærker da også, at Mills argumentation er svær at forene med såvel den hedonistiske som den præferenceorienterede variant af utilitarismen, eftersom begge sigter mod neutralitet i forhold til opfattelser af det gode.<sup>49</sup> Singer forestiller sig dog, at der udvikles metoder til at ordne præferencer efter deres "forskellige grader af årvågenhed og selvbevidsthed," dvs. en ny form for kvantitativ måling, men må igen konstatere, at "på dette trin står spørgsmålet fortsat åbent."<sup>50</sup>

En accept af C2 vil øge antallet af organismer med krav på hensyntagen, da alle sansende organismer (på intuitivt niveau) eller deres sindstilstande (på kritisk niveau) medtages. Nyttевærdien af populationer, arter og økosystemer udvides dermed betragteligt. Det er ikke længere blot menneskelige behov og ønsker, der skal opfyldes, men også alle øvrige følende organismers. Konsekvenserne heraf er slet og ret uforudsigelige. Ingen kan overskue, hvad forskellige handlinger medfører i ubestemt fremtid for et umådeligt stort antal parametre. Singer resignerer da også, og konstaterer, at idéen om at lave samlede regnskaber over samtlige nutidige og fremtidige dyrs følelser er ret absurd, men påstår så alligevel, at større økologiske indgreb ikke har givet større lykke, og at vi derfor skal lade andre arter være.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Singer (1993), p. 120.

<sup>49</sup> "Essensen af princippet om lige hensyntagen til interesser er, at vi i vores moralske overvejelser giver samme vægt til de samme interesser for alle (...) det grundlæggende element, at regne med personens interesser, hvad de end måtte være, må gælde for alle" (Singer, 1993, pp. 29ff). For Singer bliver kravene om upartiskhed og om neutralitet sammenfaldende, fordi spørgsmål om det gode reduceres til spørgsmål om subjektive præferencer, der er knyttet til individer. Upartiskhed i forhold til individer indebærer neutralitet i forhold til opfattelser af det gode.

<sup>50</sup> Singer (1993), p. 102.

<sup>51</sup> Singer (1993), p. 242; Peter Singer: *Animal Liberation*, N.Y.: Avon Books 1977, pp. 238f.

### C3. Et eget gode

Den tredje underposition, C3, der bl.a. repræsenteres af Robin Attfield, går endnu et skridt ned i det aristoteliske hierarki. Den tilkender, på linie med forsvarere af Position B, intrinsisk værdi til udfoldelsen af alle entiteter, der har et eget gode og kan trives mere eller mindre godt. Godet er ikke afhængigt af oplevelser. Hverken føleevne, bevidsthed eller erkendelse er nødvendige for at tale om behov og interesser i bred forstand.<sup>52</sup> F.eks. har vi ingen problemer med at sige, at en plante vil have godt af lys, vand og gødning, selvom vi ikke forventer, at planten har en subjektiv oplevelse deraf. At have et eget gode, med mulighed for udfoldelse af intrinsisk værdi, implicerer ifølge Attfield *moral standing*, krav på hensyntagen. Det er på dette punkt, C3 afgørende adskiller sig fra Position B, der benægtede, at intrinsisk værdi i sig selv er forpligtende.

Hvorfor vil entiteter med et selvstændigt gode ubetinget være forpligtende for mennesker? Attfields svar beror på to argumenter. Det første argument er en analogislutning eller generalisering. Hvis vi anerkender, at biologiske menneskeliv, subjekter-for-et-liv og følede organismer i kraft af deres intrinsiske værdi er forpligtende, så vil det være inkonsekvent ikke at gå skridtet videre og anerkende at andre livsformers intrinsiske værdi er forpligtende. Selv om den entitet, der berøres, ikke selv har en forestilling om et selvstændigt gode eller føler smerte og ubehag, så vil det afgørende ved forpligtelsen, de basale interesser stadig være mulige at identificere – og dermed i princippet også mulige at identificere sig med.

Det andet argument, Attfield anvender, tager form som en appel til almene intuitioner, der forsøges generaliseret.<sup>53</sup> De fleste mennesker vil betragte en ubegrundet fældning af et træ, der har vokset på sin plads i hundreder af år, som en uting. Hvis denne intuition er berettiget, så bør den generaliseres til andre livsformer, der ligner træet på alle relevante punkter. Da træet ikke rummer hverken selvbevidsthed, bevidsthed eller følesans, synes der ikke at kunne angives grunde til ikke at udstrække intuitionen til alle former for liv. Denne anden intuition, han henviser til, ligger i tråd med det tidligere nævnte ”sidste mand på jorden”-argument: mange har en stærk intuition om, at en planet med liv vil være mere værdifuld end en planet uden, uanset om der er oplevelser forbundet med det. Oplevelserne kan derfor ikke være det bærende i værdien.

Det er oplagt, at vore intuitioner i begge tilfælde sættes på en hård prøve. I tilfældet med træet er det således ikke uden videre oplagt, hvad det er, vi berøres af – forudsat at vi overhovedet berøres. Ikke mindst er det vanskeligt at separere en æstetisk, historisk eller videnskabelig interesse fra en moralsk (eller moral-lignende) omsorg for træet selv, ligesom det er vanskeligt at undgå pro-

<sup>52</sup> Attfield (1991), p. 145.

<sup>53</sup> Attfield (1995), pp. 21f.

jektioner af menneskelige kvaliteter. Når vi betragter træer som eksempelvis stolte og knejsende, har det at gøre med objektive træk ved deres livsform, men begreberne er hentet fra menneskeverdenen og forudsætter menneskelige egenskaber. Det er heller ikke tilfældigt, at Attfield netop anvender træet som eksempel, når han skal forsvare ikke-følede organismers krav på moralsk hensyntagen. Som vi så hos både Theofrast og Plinius har træet den højeste status blandt ikke-følede væsner, og det har da også historien igennem haft stor kulturel betydning. Hvis han omvendt havde taget udgangspunkt i plankton eller svovlbakterier, havde argumentet næppe haft samme appel.

Argumentet med den levende planet eller det sidste menneske (og sidste følede organisme) på jorden, der har mulighed for endegyldigt at lukke og slukke, er tilsvarende vanskeligt at forholde sig til, fordi vi tvinges ud over det punkt, hvor vore intuitioner opererer på sikker grund. Man kunne da også omvendt spørge, om ikke afgrænsningen ved det levende er arbitrær. Levende organismer er i modsætning til artefakter selvregulerende og selvreproducerende. Det er ikke oplagt, at netop disse er de afgørende kriterier for, at man kan tale om intrinsisk værdi. Hvis man bakterier har krav på hensyntagen, så er det ikke klart, hvorfor det samme ikke gælder artefakter.

For Kant signalerede tildeling af intrinsisk værdi (*Würde*) lighed, hvor andre værdier (*Wert*) gradueres efter egenskaber. Det er imidlertid en central pointe for Attfield, at sammenknytningen af intrinsisk værdi og forpligtelse ikke betyder, at alle fænomener med *moral standing* skal tælle *ensartet* i tilfælde af konflikt. Her adskiller han sig både fra teoretikerne i C1 og C2, og fra Position D, som vi kommer til om lidt. Attfields kneb er at holde *moral standing*, hvor ligheden råder, adskilt fra moralsk betydning (*moral significance*), der er graderet. Selvom fænomener med intrinsisk værdi alle er forpligtende, betyder det ikke, at de forpligter lige meget.<sup>54</sup> Planter, bakterier og andre organismer uden oplevelse af trivsel eller velfærd har krav på hensyntagen, men kun en meget lille moralsk betydning, således at selv store samlinger ikke opvejer betydningen af følede væsener i tilfælde af konflikt.<sup>55</sup> Det er ikke ligegyldigt, hvordan man behandler sådanne organismer, men omvendt vil hensynet til organismer med en selvoplevet velfærd i reglen være vigtigere. Det betyder eksempelvis, at træfældning ikke er en etisk neutral handling, men at de menneskelige interesser, som er knyttet til træet, i reglen vil veje tungere end hensynet til træet.

Attfield foreslår, at afvejningen foretages på basis af to principper. Det første er *Lighedsprincippet*: ensartede tilfælde må vurderes ensartet. Alle ensar-

<sup>54</sup> Skellet mellem *moral standing* (eller *moral considerability*) og *moral significance* er først formuleret af Kenneth E. Goodpaster i "On Being Moral Considerable," in: *The Journal of Philosophy* 75 (6), 1978: pp. 308-325. Jf. også Donald VanDe Veer: "Interspecific Justice and Intrinsic Value," in: *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 3, 1995.

<sup>55</sup> Attfield (1991), p. 154.

tede interesser fortjener ensartet hensyntagen. I tilfælde, hvor to sammenlignelige behov optræder, skal de tælle ensartet, uanset hvilken type organisme, der har behovet. Forskellige organismer har imidlertid forskellige behov og interesser, sådan som det afspejles i det aristoteliske hierarki. På det nederste trin i hierarkiet er alle lige, da behovet for vand, næringsstoffer etc. vil være ensartet for alle. Lighedsprincippet indebærer, at alles behov for ernæring tæller ensartet. På det efterfølgende trin har alle følede organismer et ensartet behov for at undgå smerte, mens alene mennesker har behov på de øverste trin i hierarkiet. Spørgsmålet er så, hvordan de behov, der er knyttet til egenskaber på højere niveauer, skal afvejes i forhold til behov på lavere niveau.

Attfield svarer, at organismer, der har egenskaber knyttet til mange trin i hierarkiet, har en højere moralsk signifikans eller højere intrinsisk værdi end organismer, der dækker færre trin. Lighedsprincippet må derfor suppleres med et *Vægtningsprincip*, der tilsiger, at avancerede organismers behov går forud for mindre avancerede organismers, hvis de avancerede organismer har behov, hvis manglende opfyldelse resulterer i en svækkelse af deres brug af de avancerede egenskaber.<sup>56</sup> Goodpaster og Attfield forsøger på den måde at redde sig fra den intuitivt utilfredsstillende konsekvens, at alle organismers behov eller interesser har lige vægt i alle situationer. De bryder dermed med antagelsen om, at den intrinsiske værdi (i kantiansk version) må respekteres ensartet uafhængigt af bærerens specifikke kvaliteter. Her er præmissen i stedet, at værdiens betydning er differentieret efter tilstedeværelsen af særlige egenskaber. Der etableres kort sagt en bro over kløften mellem *Wert* (uens evner giver uens værdi) og *Würde* (værdigheden er uafhængig af evner).

Det er dog ikke i alle tilfælde, at avancerede organismers behov går forud for primitive organismers. Det er ikke tilstrækkeligt blot at have lyst f.eks. til at pine et dyr eller fælde et træ. Der må skelnes mellem typer af behov. Attfield skelner mellem "basale," "seriøse" og "perifere" behov og interesser. Blandt ensartede organismer går basale, overlevelsesrelaterede behov og interesser forud for seriøse interesser, mens seriøse bestræbelser går forud for perifere. Han opstiller på det grundlag en række vægtningsprincipper, hvoraf især tre vil være relevante i vor sammenhæng:

10. Hvis basale behov hos organismer med relativt komplekse og sofistikerede karakteristika er i konflikt med interesser hos organismer med mindre komplekse og sofistikerede karakteristika, har de basale behov hos de mest komplekse og sofistikerede organismer første prioritet
11. Hvis følede organismers basale behov er i konflikt med ikke-basale ønsker hos relativt komplekse og sofistikerede organismer, så har de følede organismers basale behov første prioritet

---

<sup>56</sup> Attfield (1991), p. 177.



12. Ikke-følede organismers udfoldelse har en positiv, om end meget beskednen betydning, således at overlevelsen af større grupper af disse organismer kan have tilstrækkelig intrinsisk værdi til at opveje tilfredsstillelsen af ikke-basale menneskelige behov

Der lades mange spørgsmål tilbage med hensyn til anvendelse af disse principper. Attfield forsøger selv at give nogle svar – bl.a. hvad man skal forstå ved henholdsvis basale og ikke-basale behov. Men selv hvis man accepterer denne skelnen, der er vanskelig at håndtere, så står spørgsmålet stadig tilbage, hvor stor vægt de enkelte organismers interesser skal tillægges. Lad mig nøjes med nogle få eksempler. Hvor mange ikke-følede organismer skal berøres hvor meget, før man ikke kan tillade sig at ændre på et område? Er det tilstrækkeligt seriøst at fælde træer for at forbedre udsigten? Kan man drive skovdrift – til hvilke formål? Hvad med organismer, der hæmmes af skyggen fra træerne? Har alle ikke-følede organismers udfoldelse lige stor værdi eller betydning – eller vejer eksempelvis træer tungere i regnskabet end svovlbakterier? Osv. I sidste instans ender vi, på trods af et omfattende principapparat, med nogle ret vage opfordringer: husk også at tage hensyn til andre organismer, hvor det er muligt, og: overvej om dine hensigter er tilstrækkeligt væsentlige, hvis andre organismer kommer til at lide under deres udførelse.

Individualistisk anlagte tilgange som Regan, Singer og Attfields løber hurtigt ind i problemer udenfor staldene og laboratorierne, og typisk glider argumentationsgangen derfor fra en individualistisk til en kollektivistisk tilgang, når vi kommer ud i det åbne land. Grib så lidt som muligt ind i omgivelserne, lyder rådet fra alle, selvom ingen af dem har foretaget systematiske undersøgelser af konsekvenserne for de berørte enkeltindivider.

Hverken arter, økosystemer, naturtyper eller biodiversitet som sådan tillægges intrinsisk værdi i Position C. Kun organismer har selvstændige goder med krav på hensyntagen. Det har derfor ingen indflydelse, om en organisme er blandt de sidste af sin art eller ej. Arter har *inherent value* i den udstrækning, vi som mennesker finder tilstedeværelsen værdifuld af de tidligere nævnte grunde (kapitel 13-14), men ingen intrinsisk værdi. Hvorfor de ikke har det, er dog langt fra klart. Der er ikke problemer med at tale om kollektive entiteters intrinsiske værdi i Position B's betydning: både arter, populationer og naturtyper kan trives eller vantrives. Men disse former for intrinsisk værdi er altså ikke forpligtende ifølge C. En art opfattes som en "abstrakt klasse" af individer<sup>57</sup> – ikke som et individ med kontinuerlig eksistens eller en særlig udviklingslinje, sådan som moderne taksonomer ellers hævder (kapitel 7).

Grunden til at bekymre sig om bevarelse af arter frem for enkeltindivider kan derfor alene være betydningen for mennesker eller "udelukkelsen af utallige

---

<sup>57</sup> Attfield (1991), p. 150.

mulige fremtidige liv.”<sup>58</sup> Årsagen er, at Attfield, som Regan og Singer, har henvendt sine ressourcer fra individ-orienterede former for mellemmenneskelig etik, hvis rækkevidde via intuitioner, generaliseringer og analogier søges udvidet til andre former for organismer. Det giver problemer, når man bevæger sig fra de enkle situationer i stalde og laboratorier til de mere komplekse udenfor.

Anerkendelsen af en forpligtende værdi hos alle organismer, hvor beskednen den end måtte være, kan være et argument for at bevare en stor diversitet af arter og økosystemer. Det forudsætter dog, at behovene hos organismer med følelsesliv eller betydelig moralsk signifikans ikke taler for en begrænsning. C3 giver ikke megen vejledning, da den er åben for flere forskellige tolkninger af konflikter mellem meget og lidt moralsk signifikante organismers behov og ønsker. Til den ene side er der plads til en position, der giver så stor vægt til menneskelige behov og ønsker, at andre organismer må vige hver gang. Til den modsatte side er der mulighed for at give så stor vægt til insignifikante, men talrige organismer, at højerestående organismers rolle begrænses.

#### ***Position D: biosfærisk egalitarisme***

Position D går skridtet videre end Position C. Den anerkender ikke blot, at alle organismer rummer en intrinsisk, menneskeligt forpligtende værdi, men tilkender dem udtrykkeligt *lige* stor vægt. Den væsentligste fortæller for denne ‘biosfæriske egalitarisme’ er den amerikanske filosof Paul Taylor.<sup>59</sup> Hovedpointen er, at alle organismer har samme krav på respekt og hensyntagen som unikke “teleologiske centre for liv.” Alle levende individer rummer en stræben efter udfoldelse af sin særlige art, og tilhører i kraft heraf ensartet “Jordens Livsfællesskab.” Deltagelse heri er forpligtende for alle organismer, som kan forpligtes – hvilket alene synes at gælde menneskene. Kravet er det samme her som blandt menneskene indbyrdes: handlinger må kunne forsvares af grunde, som er upartiske, og som alle forventes at kunne acceptere. Ikke blot dem, der forstår og kan bedømme grundene, men tillige dem, hvis stillingtagen hypotetisk må rekonstrueres af advokatoriske repræsentanter.

Når Taylor så stærkt pointerer ligheden, så gør han det af to grunde. For det første afviser han en graddeling af den intrinsiske værdi. Enten har en entitet intrinsisk værdi, eller også har den ikke. Den kan ikke have det mere eller min-

<sup>58</sup> Attfield (1995), pp. 24f.

<sup>59</sup> Paul Taylor: *Respect for Nature*, Princeton University Press 1986. En anden, lidt mere uklar fortæller for den biosfæriske egalitarisme – den “lige ret til at leve og blomstre” – er Arne Næss (Arne Næss: “The shallow and the deep, long-range ecology movements,” in: *Inquiry* 16, 1973: pp. 95-100; Arne Næss & George Sessions: “Platform of deep ecology,” in: Bill Devall & George Sessions: *Deep Ecology. Living as if Nature Matters*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books 1985; Arne Næss: *Ecology, community and lifestyle*, ed. David Rothenburg, Cambridge University Press 1989). Også Albert Schweizer kan henregnes til denne position.

dre. Taylor bruger udtrykket *inherent worth* om den intrinsiske værdi for at markere det kantianske skel mellem værdi (*value*, *Wert*) og værdighed (*worth*, *Würde*). Spørgsmålet, om fænomener skal tillægges en iboende værdi eller værdighed, er ikke et spørgsmål om værdifulde egenskaber. På dette punkt følger han udtrykkeligt Kant. Det afgørende er imidlertid heller ikke, som hos Regan, tilstedeværelsen af selvbevidsthed eller selvopfattet velfærd, men alene om vi har at gøre med et fænomen, som kan være bedre eller dårligere stillet under forskellige betingelser. Alle levende væsner har et eget gode eller indre udviklingsmål, *telos*, og må betragtes som mål i sig selv med et ensartet krav på respekt og hensyntagen. Selvom vi ikke til bunds kan forstå, hvordan et ikke-bevidst liv vil være, så kan vi stadig begribe, hvad der vil være et gode for et træ, en myg eller en bakterie, set i lyset af deres stræben efter selvudfoldelse. Kun at tilkende visse aktører iboende værdi er lige så arbitrært som kun at tilkende en begrænset del af menneskearten iboende værdi.<sup>60</sup>

Taylor har også en anden grund til ikke at graduere den intrinsiske værdi. Hvis vi antager, at den er knyttet til særligt værdifulde evner, så vil man i det øjeblik, man går på tværs af artsgrænser, løbe ind i det problem, at forskellige arter må antages at betragte forskellige egenskaber som mest værdifulde. Det er svært at begrunde på upartisk vis, at nogle evner skal betragtes som højere eller vigtigere end andre. Bedømmelsen af høj og lav vil blive foretaget ud fra et bestemt standpunkt. Det gælder allerede indenfor menneskearten, men problemet forstærkes, når vi går på tværs af arter. Akkurat som forskellige mennesker finder forskellige egenskaber eller aktiviteter mest værdifulde – nogle lægger mest vægt på skønhed og elegance, andre finder størst værdi i intellektuelle præstationer, mens andre igen prioriterer styrke eller viljekraft – så må man tilsvarende antage, at forskellige arter vil finde størst værdi i de evner og aktiviteter, hvor de selv står stærkest.

Hver enkelt livsform må forventes at have egne standarder for, hvad der gælder for værdifuld adfærd. Fugle, der kan flyve med stor præcision og elegance, må forventes at lægge stor vægt på den frihed og glæde, som evnen til at flyve giver. Planter kunne omvendt tænkes at lægge vægt på evnen til at skabe blomster af stor skønhed. Selv sådanne vurderinger af, hvad andre arter vil finde mest værdifuldt, er præget af det menneskelige udgangspunkt. Vi forventer, at andre organismer vil finde evner værdifulde, som vi selv kunne tænkes at lægge

---

<sup>60</sup> Taylor skelner mere præcist mellem *instrumental value*, menneskelig nytteværdi, *intrinsic value*, den værdi mennesker sætter på hændelser og livsbetingelser, der i sig selv er tilfredsstillende, *inherent value*, den værdi mennesker sætter på genstande og steder, der ikke er nyttige i snæver forstand, men smukke eller af historisk og kulturel betydning, og endelig *inherent worth*, den værdi, der må tilkendes entiteter med et eget gode, der er uafhængigt af menneskelig tilfredsstillelse eller betydning (Taylor, 1986, pp. 71ff.). Mens de tre første former for værdi kun er forpligtende i indirekte forstand, så er *inherent worth* – der svarer til Regans begreb om *inherent value* og mange andres begreb om intrinsisk værdi – direkte forpligtende.

vægt på, hvis vi besad dem. Set fra andre arters egen synsvinkel vil det måske være ganske andre ting, der tæller. Går vi upartisk eller biocentrisk til værks, må vi afvise at give en særlig prioritet til evner, som vi selv finder værdifulde – eller som vi antager, at andre måtte lægge vægt på.

Alle individer må uanset art betragtes som ligeværdige på samme måde som mennesker på et grundlæggende plan må betragtes som ligeværdige uanset egenskaber. Vi kan ikke gøre andet end at respektere alle levende væsners selvudfoldelse ensartet, hvis vi vil bevare kohærens i vore etiske forestillinger. Vi kan ikke gradbøje. Der er ikke tale om et mere-eller-mindre, men om et enten-eller. Pointen forstærkes af umuligheden af at opstille et upartisk sæt af fortjenstkriterier på tværs af arter. Taylor afviser derfor argumenter, der som Mills om Sokrates og den glade gris (kapitel 9) forudsætter, at man på én gang kan tænke biocentrisk og kvalitativt.

Det er dog stadig oplagt, at forskellige organismers bestræbelser vil komme på tværs af hinanden. Den ene arts eller organismes udfoldelse vil ofte finde sted på en anden arts eller organismes bekostning. Hvis alle tilkendes et lige krav på respekt og hensyntagen, uanset hvilken form for liv de lever, og hvilke interesser de måtte have, kan man ikke tillade sig at vælge visse organismer frem for andre uden ubegrundet at bryde med upartiskheden. Upartiskhed bliver til neutralitet i forhold til forskellige opfattelser af det gode. Det vil derfor være nødvendigt at gøre én af to ting. Den ene mulighed er den at forsøge at finde en *neutral metode*, der kan afveje de forskellige interesser. Den anden mulighed er at opstille et *sæt af neutrale regler*, der kan regulere konflikterne.

Den første mulighed er den, utilitarister tager udgangspunkt i, når de skal foretage afvejninger af sansende væsners interesser. Ved at bruge en *neutral metode*, der lader alle præferencer eller sindstilstande tælle ensartet (afstemt efter længde og intensitet), uanset hvem der måtte have dem, bliver det i princippet muligt at afveje interesser med henblik på at opnå det bedst mulige samlede resultat. Det bedste resultat er det, der giver de fleste og mest intense oplevelser af glæde (resp. af præferenceopfyldelse) eller færrest og mindst intense oplevelser af smerte eller ubehag (resp. præferencefrustration).

En sådan løsning er ikke anvendelig for Taylor. For det første inkluderer han organismer, der hverken kan føle glæde og smerte eller opleve præferenceopfyldelse og -frustration. Dette problem kunne omgås ved at tale om interesser i en bredere forstand, hvor man ikke forudsætter oplevelser hos de berørte organismer. For det andet insisterer han imidlertid på, at respekten for den enkelte organisme udelukker brugen af aggregeringer, der tillader udskiftninger af interesseopfyldelser. Kravet om respekt overfor den enkelte organismes intrinsiske værdi gør, at én organismes tab ikke kan opvejes af en anden organismes gevinst. Tabet må kompenseres direkte overfor den berørte organisme.

I stedet bliver det nødvendigt at vælge den anden tilgang: at forsøge at opstille et sæt af *upartiske* og *neutrale spilleregler*, der kan afgøre konflikter

mellem forskellige former for udfoldelse. Det kan umiddelbart synes uoverskueligt ikke blot at opstille, men tillige at sikre, at alle overholder disse regler. Reglerne vil imidlertid alene være relevante for organismer, der kan forstå og overholde dem, og det kan kun mennesker. Så længe kampen for overlevelse og udfoldelse finder sted blandt organismer, der er ude af stand til at forholde sig moralsk til konflikterne, ligger den udenfor moralens virkefelt. Den, der er ude af stand til at forstå, hvad det vil sige at handle moralsk, kan ikke være moralsk forpligtet. Det er kun i forholdet mellem mennesker og andre organismer, at reglerne er relevante. Reglerne er samtidig igen formuleret negativt, så de ikke omfatter krav om positiv omsorg i forhold til organismer, der er kommet i knibe af årsager, der ikke direkte kan relateres til menneskelige handlinger.<sup>61</sup>

Paul Taylor opstiller 5 principper for upartisk prioritering. Det første er *retten til selvforsvar*: alle individer har ret til at forsvare sig, når der opstår fare for liv og helbred. Det andet princip er *proportionalitetsprincippet*, der siger, at basale interesser går forud for ikke-basale interesser, uanset hvilken organisme der er tale om. Det tredje princip, *den mindste skades princip*, siger, at når man vil nå et mål, skal den vej vælges, som resulterer i mindst skade. Det fjerde princip er princippet om *distributiv retfærdighed*, i følge hvilket et gode, som er basalt for flere parter, skal deles af alle berørte individer, uafhængig af art. Hvis anvendelsen af ét eller flere af principperne resulterer i ulemper for organismer, sættes det femte princip, *den restitutive retfærdigheds princip* i kraft: negativt berørte organismer skal kompenseres for de forrettede skader.

Der opstår hurtigt en række problemer, hvis vi tager Taylors principper alvorligt.<sup>62</sup> Proportionalitetsprincippet fordrer, at basale interesser går forud for de ikke-basale. Sygdomsbakterier har en basal interesse i overlevelse. Så længe en sygdom ikke er dødelig eller har vidtgående følger for vort helbred, bør vi undlade at bekæmpe den. Hvad betyder 14 dage i sengen overfor truslen om snarlig død? Måske dækker princippet om selvforsvar mod angreb på liv og helbred sådanne tilfælde, selvom genen ved sygdom kun er beskeden i forhold til tabet af liv. Men hvad så med angreb af lus eller invasion af myrer eller rotter? Her er ikke tale om deciderede sygdomme, og selvom angrebene vil forårsage gener, kan de vanskeligt siges at stå mål med lusenes, myrernes og rotternes tab af liv eller førlighed ved menneskelige modangreb.

<sup>61</sup> I modsætning hertil vil utilitarister være forpligtede til at drage omsorg for, at summen af positive oplevelser bliver størst mulig. Hvis de ved at fjerne store dyr kan øge mængden af positive oplevelser hos små dyr, må de sørge for at det sker. For Taylor vil en sådan fremgangsmåde krænke de store dyr. Nogle utilitarister, bl.a. Richard Brandt, vil dog også modsætte sig det totalitære krav om i alle forhold og alle handlinger at sigte efter lykkemaksimering, for i stedet at sikre individuelle frirum indenfor en generel moralkodeks (Brandt 1979/1998, pp. 276ff).

<sup>62</sup> Jf. også Peter Wenz: *Environmental Justice*, New York: SUNY 1988.

Også princippet om restitativ retfærdighed giver vanskeligheder, når man tager sit udgangspunkt i enkeltorganismer. Et af Taylors eksempler består i at plante træer som kompensation for tidligere fældninger. Hvordan nyplantning kan genoprette den skade, som er blevet de fældede træer til del, er ikke klart. Taylors skriver, at når enkeltorganismer ikke kan kompenseres, må man gå videre til populationen. Hvor populationen ikke kan kompenseres, går man videre til økosystemet. Hvis økosystemet ikke kan kompenseres, må man forbedre betingelserne for andre systemer. Hermed bevæger han sig ud i en erstatningsproblematik, som er svær at forene med kravet om direkte kompensation til berørte organismer. Han ender desuden i en uendelig regres, hvor hver kompensation vil lede til nye krav. Der er ingen huller i det biologiske netværk, hvor man kan kompensere en enkelt organisme uden at berøre andre.

Mennesker kan hurtigt forventes at blive udkonkurreret af andre mere talrige organismer, hvis alle basale goder skal deles ligeligt mellem alle berørte organismer. Det er svært at se, hvordan mennesker kan tillade sig at inddrage et tilgroet område til egne formål. Selv på et meget lille areal er antallet af organismer umådelig stort. Anlæggelse af en parkeringsplads vil føre til en helt uoverskuelig kompensationsproblematik. Det vil være vanskeligt at foretage sig ret meget som menneske uden at overtræde ét eller flere af de nævnte principper. Vi omgås et utal af små organismer i hverdagen, og hvis man virkelig skal kompensere ethvert insekt, enhver plante, eller enhver mikroorganisme, hver gang man påvirker et liv på uheldig vis, kan det hurtigt udvikle sig til det mæridt, Albert Schweitzer erkendte at være havnet i (kapitel 14).

Det er bemærkelsesværdigt, at Taylor på trods af sit egalitaristiske udgangspunkt især gør brug af eksempler, der involverer større dyr, Plinius' yndlinge.<sup>63</sup> Man står dermed tilbage med en betydelig uklarhed omkring forholdet til anderledes talrige organismegrupper, som vi dagligt støder på: algerne på drivhuset, støvmiderne i gulvtæpperne, bakterierne i køleskabet, osv. Er det virkelig tanken, at vi skal kompensere for hver opvask og støvsugning? Eller er nogle arter trods alt mere lige end andre? Ser man Taylors eksempler nøjere efter, specielt i afsnittet om den minimale skades princip, viser det sig da også, at han slet ikke er så radikal endda.<sup>64</sup> Princippet om minimal skade er relevant, når andre organismers basale interesser må vige for menneskelige interesser. Mindst én af to betingelser må være opfyldt, for at menneskelige interesser må prioriteres. *Enten* må opfyldelsen af interesserne være vigtig for udfoldelsen af

<sup>63</sup> På listen over eksempler på moralsk forkerte aktiviteter (Taylor 1986, p. 274) nævnes ud over jagt på og indfangning af større dyr (alle er højt placeret på Aristoteles' og Plinius' skalaer) alene indsamling af vilde plantearter.

<sup>64</sup> Taylor (1986), pp. 280ff. Taylor minder på dette punkt om andre biosfæriske egalitarister som f.eks. Arne Næss og andre "dybe økologer" (*deep ecologists*). Jf. William C. French: "Against Biospherical Egalitarianism," in: *Environmental Ethics* 17 (1), 1995.

den menneskelige kultur set i et bredt historisk perspektiv. *Eller* interesserne må være væsentlige i forhold til et individs velovervejede livsmål.

Det afgørende ved den første betingelse er, at interessen er central for "opretholdelsen af et højt kulturelt niveau i samfundet."<sup>65</sup> Dette følger ifølge Taylor af kravet om lighed på tværs af arter. Selvom mennesker er de eneste organismer, der kan agere moralsk, så kan det omvendt aldrig blive et moralsk krav, at mennesker alene af alle skal undlade at udfolde sig så fuldstændigt som muligt. Kravet er, at der er tale om en aktivitet af en sådan kvalitet, at den negative påvirkning af individer fra andre arter kan forsvares. Blandt de centrale interesser, der er omfattet, regner Taylor ikke alene bestræbelsen på at skabe værdifulde bidrag i f.eks. æstetiske eller videnskabelige sammenhænge, men tillige de juridiske, politiske og økonomiske systemer, som er nødvendige for at udvikle samfundet på højt kulturelt niveau. Tilmed nævner han lufthavne, jernbaner, havneanlæg, kraftværker, kontorbygninger, forretninger, fabrikker, lagerbygninger, hoteller, beboelseskvarterer, broer, tunneller, golfbaner, parker m.v. som legitime anlæg – forudsat der ikke findes mindre skadelige måder at opnå høje kulturelle mål. Tilsvarende må individets handlinger bedømmes i relation til værdifuldheden af livsmålene set i forhold til følgeskader på ikke-menneskelige væsner. Kun velovervejede og værdifulde mål retfærdiggør en aktivitet, der forhindrer andre organismers udfoldelse.

Taylor anerkender dermed, på trods af sit neutralistiske udgangspunkt, nødvendigheden af at vurdere de efterstræbte måls værdifuldhed. Spørgsmålet er, hvordan det afgøres, om de samfundsmæssige målsætninger er tilstrækkeligt værdifulde. Om en "biokratisk" procedure, der involverer alle berørte organismer uanset art, kan der af indlysende grunde ikke være tale. Afgørelser kan heller ikke foretages ved hjælp af en neutral metode i stil med utilitaristernes præference- eller sindstilstands-aggregeringer. Værdierne må bedømmes direkte som sådanne. Spørgsmålet, om målene er tilstrækkeligt værdifulde (*supremely inherently valuable*), at de berettiger ødelæggelse af andre organismers livsbetingelser, må bedømmes af rationelle, informerede, oplyste og autonome samfundsmedlemmer, som er tilstrækkeligt opmærksomme på de konfliktende ikke-menneskelige interesser.<sup>66</sup> Det vil være tilladt at forfølge mål med bestemte midler, når dømmekraftige personer ikke vil afstå fra at forfølge målene, set i lyset af det givne samfunds særlige kultur, livsform og historie, og ikke kan finde mere nænsomme måder at opnå målene på.

Taylor søger at definere en plads til mennesker, der ikke er større, end de er berettigede til, set i forhold til den mangfoldighed af livsudfoldelse som findes i den øvrige del af naturen. Der skal bevares "en balance mellem menneske-

---

<sup>65</sup> Taylor (1986), p. 281.

<sup>66</sup> Taylor (1986), p. 282.

lige værdier og dyrs og planters velbefindende i de naturlige økosystemer.” Folk skal kunne forfølge velovervejede interesser og kulturelle mål uden unødigt ødelæggelse af biotiske fællesskaber.<sup>67</sup> Det, han i realiteten er ude efter, er opretholdelsen af områder, hvor dyre- og planteliv kan udfolde sig uden direkte menneskelig påvirkning. Det er på denne baggrund, hans overvejelser skal læses. Det er også forklaringen på, at han taler om “respekt for natur,” hvor ‘natur’ skal forstås i en menneskeuafhængig forstand, i stedet for “respekt for organismer” eller “respekt for liv.” Det er samtidig grunden til, at han har så svært ved at få øje på de problemer, teorien løber ind i, når den skal anvendes i forhold til organismer i vore nærmeste omgivelser. Og det er grunden til, at han alene bekymrer sig om vildt levende organismer, mens domesticerede dyr og planter ikke tilkendes selvstændig værdi. Endelig forklarer det, hvorfor han udelukker krav om positiv omsorg bortset fra kompensationer for menneskelig indblanding. I det sidste tilfælde er det betegnende, at han åbner mulighed for at kompensere et helt økosystem eller biotisk fællesskab, når den enkelte organisme ikke direkte kan kompenseres for en påført skade.

Hvilken betydning har Position D for beskyttelsen af den biologiske diversitet? Generelt må man sige, at opmærksomheden overfor organismer, der er forskellige fra os selv, skærpes en tand mere end i C3, da alle organismers interesser i princippet skal vægtes ligemæssigt. Så selvom Taylor afviser at tillægge biodiversitet en egen værdi, så må den biosfæriske egalitarisme alt andet lige forventes at tale for bevarelse af biologisk diversitet af grunde, som ikke direkte refererer til menneskelige behov. Forudsat at mennesker betragter bevarelse af biodiversitet som så et væsentligt formål, at det kan opveje kulturelle formål. Det er alene menneskelige vurderinger, der kan lægges til grund, når vi sigter på at opnå en velovervejede balance mellem menneskelige bestræbelser og andre livsformers udfoldelse. Det betyder samtidig, at der er grænser for, hvor meget længere pointeringen af alle organismers *lige* intrinsiske værdi og *lige* krav på hensyntagen bringer os i forhold til de tidligere positioner.

Men hvad med arterne? Her er Taylor på linie med andre individualistisk tænkende filosoffer som Regan, Singer og Attfield: ”Ordet ‘art’ er navn på en klasse, og klasser har intet selvstændigt gode; det har alene klassens medlemmer.”<sup>68</sup> End ikke, hvis arten ses som en udviklingslinie, vil han acceptere at tale om et selvstændigt gode. Det kan han dog kun benægte, fordi han sætter lighedstegn mellem gode og ”velfærd” (oplevet eller ej). En art kan hverken føle ubehag eller være syg. Derfor kan der imidlertid udmærket være tale om et selv-

---

<sup>67</sup> Taylor (1986), p. 309.

<sup>68</sup> Taylor (1986), p. 69n. Paradoksalt nok taler Taylor senere om, at ukrudt trives, og at ”dets gode realiseres i usædvanlig høj grad” (Taylor 1986, p. 68n). Med samlebetegnelsen ‘ukrudt’ anerkendes, at kollektive entiteter kan have selvstændige goder.



stændigt gode. Arter (eller udviklingslinier) kan trives eller være truede. Spørgsmålet er blot, om dette forhold er forpligtende for mennesker.

Taylor mener det ikke – hvilket undergraver hans fordring om, at drab på et individ kan kompenseres overfor populationen som helhed. Andre er mere villige til at forfølge og forsøge at underbygge den intuition, som vi tidligere har set Charles Elton, Paul og Anne Ehrlich og David Ehrenfeld give udtryk for. Hensyntagen til arter kræver imidlertid en anden begrundelse end de tidligere nævnte. Selvom arter har et selvstændigt gode i den forstand, at de kan trives eller være trængt, kan dette forhold ikke alene begrunde en eksistensret. Der må noget mere til. Det skal vi se nærmere på i det følgende afsnit.

### ***Position E: intrinsisk værdi indebærer eksistensret***

Den sidste position i skemaet ovenfor er Position E, der ikke blot anerkender, at alle former for liv har en intrinsisk og forpligtende værdi, men tillige tilkender dem eksistensret. Med eksistensret skal her forstås en form for *moralsk* (eller morallignende) ret, som entiteter kan anerkendes at have, uanset om de samtidig tilkendes eller ikke tilkendes en *juridisk* ret til eksistens. For at der kan være tale om en juridisk ret, skal retten godkendes i overensstemmelse med gældende procedurer, og kan sanktioneres på linie med andre vedtagne rettigheder. Den juridiske ret behøver ikke at være begrundet i entitetens intrinsiske værdi, men kan skyldes alle mulige andre hensyn. En moralsk ret vil ikke være afhængig af retssystemets indretning, og sanktioneringen vil være af indre art: samvittighedskvaler eller tilsvarende. Samtidig må retten være begrundet i entitetens intrinsiske værdi og ikke i eksterne hensyn.

Det er oplagt, at en juridisk ret vil have væsentlig indflydelse på, om en truet entitet fortsat vil eksistere eller ej, da selv folk, der ikke mener, at entiteten har krav på hensyntagen, må respektere retten for at undgå sanktioner. Det er mindre klart, hvor meget anerkendelse af moralsk eksistensret føjer til kravet om hensyntagen. Det er også Taylors grund til at afvise den: der føjes ikke noget til kravet om respekt. Han foreslår, at man nøjes med at tale om rettigheder, når de, der tillægges rettigheder, selv forstår hvad det vil sige at have rettigheder, og som kan gøre brug af dem.<sup>69</sup> Det afgørende er ikke spørgsmålet om rettigheder, men om udviklingen af naturrespekt-indstillingen.

Jeg skal ikke bore i spørgsmålet, om tilkendelsen af rettigheder til organismer tilføjer noget. Umiddelbart forekommer det mig, at en anerkendelse af, at alle organismer har rettigheder – vel at mærke *lige* rettigheder, herunder eksistensret – vil være mere forpligtende. I mellem menneskelige forhold signale-

<sup>69</sup> Jf. diskussionen i Taylor (1986), kap. 5. Det udelukker naturligvis ikke, at det i en række tilfælde kan være relevant at tilkende ikke-menneskelige naturfænomener *juridiske* rettigheder, f.eks. truede arter eller vildnisområder.

rer anerkendelse af specifikke rettigheder et krav om skærpet opmærksomhed ud over almindelig takt og tone og et krav om særligt tungvejende begrundelser i tilfælde af overtrædelse. En sådan skærpelse vil dog gøre Taylors position endnu mere uholdbar, end den er i forvejen.

Spørgsmålet om eksistensret er dog primært kommet på tale i relation til arter, og det vil jeg da også i det følgende koncentrere mig om. Før Darwin (eller Lamarck) var antagelsen om, at arterne havde eksisteret uforanderligt siden skabelsen, og at hver havde sin særlige rolle at spille, tilstrækkeligt plausibel til at begrunde en særegen omsorg for netop arterne. Udryddelsen af én eller flere arter kunne betragtes som brud med skaberens afstemte plan, og måtte betragtes som respektløs overfor både skaberen selv og naturens orden. Denne type argumentation dukker stadig op, og ofte med fortællingen om Noa som referencepunkt. Et eksempel herpå er teologen John B. Cobb: "For Gud," mener Cobb at vide, "har enhver art værdi."<sup>70</sup> Udryddelse af arter er følgelig en forbrydelse mod skaberen. Det er imidlertid at rette smed for bager, hvis forpligtelsen rettes mod Gud i stedet for mod arterne selv.

Med et darwinistisk udgangspunkt er denne type af argumentation ikke overbevisende. Hovedparten af alle arter er forsvundet, længe før mennesker fik lejlighed til at blande sig. Gud har ikke meldt sig på banen for at hindre det, og "naturens økonomi" er heller ikke brudt sammen af den grund. Skal der gives begrundelser for arters eksistensret uden reference til menneskelige ønsker, må de søges ad andre veje. Et ofte anført argument er dette, at selvom arterne måske ikke har eksisteret uændret siden tidernes morgen, så har mange trods alt eksisteret meget længe i nogenlunde ensartet skikkelse. Ofte væsentligt længere end mennesket. Det vil være udtryk for arrogance fra menneskets side at vælge og vrage arterne imellem – eller endnu værre: blot lade dem forsvinde en for en uden opmærksomhed. Anerkendelsen af arters eksistensret vil være en passende gestus overfor vore medskabninger. Et udtryk for klædelig ydmyghed og respekt overfor den biologiske verden, som har udviklet sig gennem millioner af år forud for menneskets tilstedeværelse. "Hvilken ret har vi, som en enkelt art, til at afgøre, at vi kan eliminere enhver anden art – især når vi blot er *Johnny-come-laties* på den evolutionære scene sammenlignet med hovedparten af de skabninger, der findes på Jorden?"<sup>71</sup> Frakender vi os denne ret, svarer det til at sige, at alle arter – uanset kvaliteter – har lige ret til fortsat eksistens.

Men selvom vi anerkender, at arter (eller udviklingslinier) har haft langvarig eksistens, mange af dem væsentligt længere end menneskearten, så er det ikke indlysende, at dette kan begrunde en udvidet hensyntagen. Alder er i hvert fald ikke i sig selv tilstrækkelig begrundelse. Vi brænder f.eks. alderstegent kul

<sup>70</sup> John B. Cobb, jr.: "A Christian View of Biodiversity," in: E.O. Wilson & F.M. Peters (eds.): *Biodiversity*, Washington D.C.: National Academy Press 1988, p. 484f.

<sup>71</sup> Norman Myers: *A Wealth of Wild Species*, Boulder, Colorado: Westview Press 1983, p. 10.

og olie af uden at tale om rettigheder. Den første den bedste marksten, man samler op, vil være dannet lang tid før de biologiske arter, den omgives af. Alderen på en genstand kan nok understøtte, men ikke i sig selv retfærdiggøre et krav om bevarelse. Hvad skal der yderligere til? Lad os se på nogle forslag.

Den amerikanske filosof Holmes Rolstons bud er repræsentativt for mange. Det afgørende er, at der er tale om unikke livs- eller udviklingslinier. ”Hver levende art forsvaret en særegen form for liv,” der – tilføjer han noget kryptisk – ”i det store og hele er gode ting.”<sup>72</sup> Det er ikke afgørende, hvordan vi definerer en art. Det er ikke engang afgørende, om der er tale om en art, eller om livslinien placeres over eller under artsniveau i et linnésk hierarki. Ifølge Rolston er det end ikke den specifikke form, som arten fremviser, der er bevarelsesværdig, men derimod den helt særlige ”formative proces,” som arten er et forbigående udtryk for. Det afgørende er, at arten repræsenterer en selvstændig udviklingslinie, som ikke findes tilsvarende andre steder.

Typen er væsentligere end eksemplaret, arten vigtigere end individet. Et drab bliver til et ”superdrab,” når der er tale om de sidste eksemplarer af en art, hvor ikke blot ”eksistensen” men selve ”essensen” går tabt. Individet er udskifteligt, mens arten ikke findes mage til. Derfor er det også berettiget, at geder og kaniner jages i områder med truede arter som Galapagos-øerne og San Clemente-øen ved Californien, selvom summen af oplevet velfærd blandt sansende individer dermed kan tænkes nedbragt.<sup>73</sup> Tilsvarende er det først, når arters overlevelse direkte trues, at der slås alarm over tørke i nationalparker som Yellowstone, mens sult blandt repræsentanter for talstærke arter beklages, uden at det fører til indgreb. Forpligtelsen overfor arternes hver for sig enestående fortællinger går forud for forpligtelsen overfor individerne.

En anden af fortalene herfor er den amerikanske filosof Ronald Dworkin, der deler Rolstons intuition om arters hellighed. Når mange er parat til at anerkende, at arter – på linie med individuelle mennesker – er ukrænkelige, så skal årsagen primært findes i ”den værdi vi tillægger en proces eller en virksomhed eller et projekt, snarere end dets resultat betragtet uafhængigt af den særlige tilblivelse.”<sup>74</sup> For den ikke-religiøse vil det være selve det forhold, at arten er et enestående resultat af millioner af års evolutionære udviklingsprocesser, der giver den en form for hellighed eller ukrænkelighed.

Dworkin gør samtidig opmærksom på et vigtigt skel mellem det, han betegner som det ”inkrementelt værdifulde,” hvor man gerne vil have så meget

---

<sup>72</sup> Holmes Rolston III: ”Duties to Endangered Species,” in Robert Elliot (ed.): *Environmental Ethics*, Oxford University Press 1995, p. 68. Rolston åbner mulighed for at differentiere forpligtelsen overfor forskellige arter i stil med Position C3.

<sup>73</sup> Rolston (1995), p. 67.

<sup>74</sup> Ronald Dworkin: *Life's Dominion*, New York: Alfred A. Knopf 1993, p. 78.

som muligt, og det ”ukrænkeligt værdifulde,” hvor der alene er tale om et ønske om bevarelse, men ikke et ønske om mere.<sup>75</sup> Det forhold, at det vil være en stor skam, hvis et billede af Tintoretto eller en enestående art forsvinder, får os ikke til at forsøge at skabe flere billeder som Tintorettos eller at manipulere os frem til flere nye arter. Tilsvarende gør det ikke i sig selv verden mere værdifuld, at vi skifter til et fylogenetisk artsbegreb, der med ét slag øger antallet af arter. Argumentet er beslægtet med det eksistensen-først-argument, vi tidligere har set Singer anvende. Dworkin deler dog ikke utilitarismens antagelse om, at kun subjektive oplevelser tæller. I så fald ville det ikke gøre nogen forskel, om der er tale om en ægte Tintoretto eller ej, så længe folk ikke ved det. Argumentet om betydningen af historien må forbindes med et krav om ægthed eller autenticitet,<sup>76</sup> der dog heller ikke isoleret set kan være tilstrækkelig begrundelse.

Men er den lange historie, der på autentisk vis fører til et unikt resultat, tilstrækkelig grund til at tilkende en art eksistensret? Der er stadig sten tilbage, der gnaver. De fleste – herunder Dworkin og, mere tøvende, Rolston – vil hævde, at ukrænkeligheden må være gradueret i forhold til forskellige artsgrupper. Med Dworkins eksempler: Tabet af en smuk eksotisk fugleart vil være et stort tab, men tabet af den sibiriske tiger vil være endnu større. Tabet af små, insignifikante og måske ligefrem generende arter kan derimod dårligt nok betegnes som en ulykke. Kravet om ukrænkelighed må være gradueret eller ligefrem selektivt.<sup>77</sup> Gradueringen kan ikke være hæftet på hverken alder eller autenticitet. Det er tværtimod Aristoteles’ og Plinius’ skalaer, der dukker op nok engang. Det betyder imidlertid, at den moralsk forpligtende intrinsiske værdi må være betinget af forhold, der bedømmes efter kvalitative kriterier, og så ryger den kriterieløse lighed sig en tur. Der bygges nok engang bro mellem mere-eller-mindre (*Wert*) og enten-eller (*Würde*) og dermed også mellem intrinsisk værdi og værdier forbundet med interesseløse interesser.

Dworkin giver yderligere hints om, hvad der ligger bag skaleringen, i sin diskussion af menneskelivets ukrænkelighed. De fleste deler den intuition, at et tab af et foster eller sågar et nyfødt spædbarn er et mindre tab end tabet af en 18-årig. Hvorfor? Dworkins svar er, at artens lange evolutionære fortælling er suppleret med både en særlig kulturs bidrag og en helt enestående livsfortælling, som personen selv har været kreativ medskaber af. Et menneske er unikt på mere gennemgribende måde end andre organismer. Var alle mennesker fuldstændig ens, kunne enhver udskiftes med en anden. Jo mere differentierede fortællingerne er, desto vanskeligere bliver udskifteligheden. Der er investeret mere i resultatet, som Dworkin formulerer det.

---

<sup>75</sup> Dworkin (1993), pp. 70 og 73f.

<sup>76</sup> Jf. også Robert Elliot: ”Faking Nature,” in: Elliot (1995).

<sup>77</sup> Dworkin (1993), p. 80.

Man kan også formulere det på den måde, at når den biologiske diversitet suppleres med kulturel diversitet, forhøjes værdien af organismen og den art, den tilhører. Det aristoteliske hierarki afspejler dette forhold. Jo højere op i hierarkiet, vi bevæger os, desto større bliver muligheden for kulturel diversitet – eller 'semiotisk frihed' med Jesper Hoffmeyers udtryk. Derfor finder de fleste, fra Plinius til Dworkin, en art som den sibiriske tiger mere interessant end selv det mest prangende insekt. Der er føjet noget kvalitativt til, som intuitivt reflekteres i vores reaktion, endnu før vi har begrebsligt hold på forskellen.

Den type begrundelse, Dworkin angiver for arters ukrænkelighed, peger i retning af en skalering. Det betyder, at der introduceres kvalitative argumenter, der nødvendigvis må bedømmes af mennesker. Dermed bliver det umuligt at opretholde vandtætte skodder mellem intrinsisk værdi og æstetiske, identifikationsmæssige og videnskabelige værdier. Pointeringen af intrinsisk værdi føjer i så fald ikke noget afgørende til, men må i stedet betragtes som en lidt mere insisterende overbygning på de værdier, som fremkalder interesseløse interesser.

Andre fortalere for arters eksistensret vil derfor også fastholde den lighed, der signalerer uafhængighed af menneskelige vurderinger af enhver art. Uanset om det kan begrundes eller ej: arters eksistensret må være ensartet, hvis den skal være uafhængig af menneskelige interesser – interesseløse eller ej. Vi skal ikke gøre os til dommere over livsformers relative værdi, men nøjes med at respektere dem, som de er hver for sig, uanset om vi er i stand til at holde af dem – ja uanset om vi overhovedet interesserer os for dem. Men omvendt: hvis vi end ikke kan mobilisere et mindstemål af interesseløs interesse, hvorfor er det da så afgørende at sikre eksistensret?

### ***Intrinsisk værdi som argument***

Er pointeringen af intrinsisk værdi et vægtigt argument, når bevarelse af den biologiske diversitet skal begrundes? Lad os straks notere, at selve begrebet 'intrinsisk værdi' både er omstridt og anvendes i forskellige betydninger. Forskellige teoretikere bruger begrebet så forskelligartet, at det er vanskeligt at navigere på området. Det svækker begrebet i en argumentationsmæssig sammenhæng. Denne forskellighed behøver omvendt ikke være ødelæggende, hvis der gemmer sig centrale pointer bag den. Der er især tre skillelinjer i debatten.

For det første spørgsmålet om, hvilke entiteter, der kan tænkes at have intrinsisk værdi. De primære kandidater er organismer og arter (forstået som særegne udviklingslinier), men også økosystemer og naturtyper er mulige kandidater. Lidt firkantet sagt er teoretikere med engagement i miljø- og naturpolitiske emner mest optaget af at sikre arter, udviklingslinier eller naturtyper, mens teoretikere, der er engagerede i dyrevelfærd eller i sikring af levesteder for avancerede vilde dyr, er fokuserede på enkeltorganismer. Argumenter for henholdsvis organismers og arters intrinsiske værdi trækker typisk på hver sin tradition.

Forsvaret for *organisms* egenverdi former sig typisk som en udstrækning eller generalisering af argumenter, der er formuleret i mellemmenneskelige forhold f.eks. i forsvar for menneskerettigheder eller angreb på racisme. Hvis skellet mellem dem, der besidder moralsk relevante egenskaber, og dem, der ikke gør, befinder sig længere nede i det aristoteliske hierarki end menneskene, må de organismer, der befinder sig over stregen, inkluderes i moralens virkefelt. Den intrinsiske værdi er ubetinget forpligtende i forhold til disse organismer på samme måde som den er det i forhold til mennesker.

Forsvaret for *arters* egenverdi trækker i højere grad på en strategi, der især kendes fra æstetisk teori, dvs. med den interesseløse interesse som omdrejningspunkt. Også denne argumentationsstrategi udspringer dog oprindeligt fra mellemmenneskelig etik, nemlig Aristoteles' overvejelser om venskab, hvor det gensidige engagement leder til uselvsk gensidig omsorg – eller i ulige forhold som forældrerelationer: til primært ensidig omsorg. Omsorgen er her betinget af, at der er tale om et engagement i genstanden for omsorgen. Eller mere præcist: at genstanden opfattes som værd at drage omsorg for. Omsorgen kan derfor godt være gradueret. Der dukker dog også argumenter fra menneskerets-traditionen op i relation til arterne. Her bliver det så vanskeligere at tillade en kvalitativ differentiering, hvis ukrænkeligheden skal fastholdes som et enten-eller uden relation til specifikke evner.

De to tilgange er relateret til biodiversitetsdebatten på hver sin måde. Pointeringen af enkeltorganismers egenverdi kan lede til et indirekte forsvar for biologisk forskellighed, hvis bevarelse af forskellighed øger mængden af lykke eller selvudfoldelse blandt relevante organismer. Nytteargumentet udvides i så fald, så ikke blot mennesker men en større gruppe af organismer har nytte af biologisk forskellighed. Om det reelt er tale om et forsvar for biodiversitet, er dog ikke ganske klart. Hvis organismer er udskiftelige, kunne en begrænsning af forskelligheden tænkes at øge mængden af lykke eller selvudfoldelse. Der må som minimum tilføjes et ad hoc-argument som eksistensen-først, for at denne tilgang kan forventes at styrke kravet om bevarelse af biologisk forskellighed.

Pointeringen af *arters* intrinsiske værdi er anderledes direkte relateret til et forsvar for forskelligheden, især hvis den intrinsiske værdi betragtes som umiddelbart forpligtende i forlængelse af menneskerettighedstraditionen. I så fald vil bevarelse af enhver art være en umiddelbar pligt – og som konsekvens heraf antagelig også bevarelse af de levesteder, som arterne ikke kan være foruden. Spørgsmålet om levesteder har i hvert fald været den største anledning til strid i forbindelse med den amerikanske *Endangered Species Act*, der har stoppet aktiviteter, der undergraver livsbetingelserne for truede arter.<sup>78</sup> Den betyde-

<sup>78</sup> *Endangered Species Act of 1973, As Amended through the 108<sup>th</sup> Congress*, Washington: Department of the Interior, U.S. Fish and Wildlife Service 1973. Loven forbyder projekter og aktiviteter, hvis de kan forventes at føre til udryddelse af truede arter, uanset hvor uanselige disse måtte

lige byrde, som denne pligt kan tænkes at pålægge mennesker, øger naturligvis kravet om, at begrundelserne er alment anerkendelsesværdige.

Den anden skillelinje relaterer sig netop til spørgsmålet om, hvorvidt tilstedeværelsen af intrinsisk værdi overhovedet i sig selv er forpligtende, eller om der skal mere til. Den ene part pointerer, at intrinsisk værdi alene bør fremmes, og eventuelt kan være forpligtende, hvis det gode, som en entitet har som internt mål, f.eks. selvudfoldelse, er værd at drage omsorg for. Det skal ikke blot være godt for entiteten selv, at den udfolder sig, men også set i en bredere sammenhæng. Hvis udfoldelsen af godet bidrager til en rigere, smukkere, mere spændende og mere varieret verden, så vil det være godt og eventuelt forpligtende at sikre entiteten. Hvis omvendt udfoldelsen er uheldig set i det bredere perspektiv, så kan ingen være forpligtet til at beskytte endsige fremme den.

Den anden part hævder på sin side, at tilstedeværelsen af intrinsisk værdi umiddelbart er forpligtende. Entiteter med et selvstændigt gode må respekteres, uanset om vi fra et eksternt standpunkt bedømmer realiseringen af godet som ønskværdig eller ej. Det er netop pointen med at insistere på en særlig intrinsisk værdi til forskel fra de værdier, der fremkalder interesseløse interesser hos mennesker. Konsekvensen synes i så fald at være, at alle entiteter med et eget gode, der er uden relation til menneskelige vurderinger, må forpligte lige meget. For at undgå at ende med at skulle forsvare det standpunkt, at encellede organismer tæller på linie med pattedyr, graduerer mange teoretikere ikke desto mindre den forpligtelse, der følger af tilstedeværelsen af intrinsisk værdi. Det gælder, uanset om det er organismer eller arter, værdien tillægges.

Forskellen mellem de to standpunkter ender efter gradueringen med at være mindre, som den ved første øjekast syntes at måtte være. De, der ikke finder, at tilstedeværelsen af intrinsisk værdi i sig selv er forpligtende, er således ofte parat til – med den interesseløse interesse eller det udvidede venskab som springbræt – at betragte organismers eller arters selvudfoldelse som et gode i egen ret. Der bliver dermed tale om goder, der gør fordring på hensyntagen på linie med andre goder. Omvendt viser mange af dem, der betragter intrinsisk værdi som forpligtende, sig villige til at graduere forpligtelsen og dermed også til at afveje den i forhold til andre former for goder og forpligtelser.

Den tredje skillelinje angår dog netop spørgsmålet, om det er berettiget samtidig at tale om forpligtende intrinsisk værdi og om graduering, sådan at nogle organismer eller arter tæller mere end andre. Problemet er, at en graduering forudsætter en menneskelig kvalitativ vurdering af organismers eller arters relative værdifuldhed, hvilket netop er i eklatant modstrid med idéen om, den intrinsiske værdi ikke hverken kan eller skal vurderes udefra. I så fald nedbrydes nemlig muren mellem de interesseløse interesser og den intrinsiske værdi.

---

forekomme at være. Som tidligere nævnt er der senere nedsat en kommission (populært kaldet "the God Squad"), der kan give dispensation i økonomisk betydningsfulde sager.

Også her viser det sig dog, at forskellen næppe behøver være så voldsom, som den umiddelbart kan forekomme. Lighed m.h.t. intrinsisk værdi indebærer nemlig ikke ensartet behandling. Som vi har set, giver selv de, der stærkest pointerer ligheden, da også plads til, at de organismer (eller arter), som andre vil give fortrinsret på grund af en større moralsk signifikans, får så betydeligt et udfoldelsesrum, at spørgsmålet om lighed eller ej i praksis ikke behøver gøre den store forskel. Hvis man kan tillade mennesker at bygge lufthavne og motorveje for, i lighed med alle andre organismer, at kunne udfolde sit potentiale, der blandt mennesker blot er større og mere differentieret end hos andre organismer, så har spørgsmålet om lighed næppe længere den helt store betydning.

Det er således bemærkelsesværdigt, hvor let de ved første øjekast markant forskelligartede teoretiske udgangspunkter kan bringes til at ende ud i ensartede praktiske konklusioner.<sup>79</sup> Mere generelt kan man sige, at jo mere plausible positionerne bliver, desto mindre væsentlige bliver de indbyrdes forskelle. Det tyder i sig selv på, at intuitioner spiller en væsentlig rolle i bestræbelsen på at finde en refleksiv ligevægt og i mange tilfælde ligefrem overtrumfer kravet om teoretisk konsistens. Et eksempel herpå er Peter Singer. Så længe han holder sig til de utilitaristiske dogmeregler, ender han i nogle intuitivt set absurde konklusioner, f.eks. kravet om at øge antallet af små lykkelige dyr. Han er omvendt parat til at afvige herfra for at komme overens med sine intuitioner – med et forfængeligt håb om senere at kunne findes nogle acceptable teoretiske ad hoc-løsninger, der kan matche intuitionerne.

Formålet med kapitlet har været at spørge, a) om det er meningsfuldt at tale om en intrinsisk værdi, b) om den er moralsk forpligtende, og c) om den bringer forsvaret for den biologiske forskellighed længere end de værdier, som udspringer af den form for æstetisk, identifikationsmæssig og videnskabelig engagement, der leder til en interesseløs interesse i genstanden selv – og i kølvandet herpå til en generaliseret interesseløs interesse i tilsvarende genstande. Hvad er da svaret? Hvilken teoretisk tilgang giver det mest kohærente svar på spørgsmålet om intrinsisk værdi?

Skal pointeringen af den intrinsiske værdi føje noget til, må den nødvendigvis trække på en tradition, der understreger uafhængigheden af de interesseløse interesser. Vil man samtidig undgå de eksplicit religiøst funderede traditioner, der i sidste instans baserer sig på arationel tro, bliver det den kantianske tradition, der må trækkes på. Kant skelnede som nævnt i udgangspunktet skarpt mellem tre former for interesse. For det første interessen i det behagelige, der er en subjektiv og selvisk interesse. For det andet interessen i det skønne (resp. det videnskabeligt eller identifikationsmæssigt engagerende), en interesse der er uselvisk eller interesseløs, dvs. ikke relateret til aktørens prædefinerede egeninteresse. Og for det tredje interessen i det gode – en interesse, der ikke lader sig

<sup>79</sup> Jf. også B.G. Norton: *Toward Unity among Environmentalists*, Oxford University Press 1991.



begrunde med reference til dennesidige forhold, men alene udspringer af respekt for den transcendentale eller *noumenale* kerne, man (uvist hvordan) genkender hos andre fornuftsvæsner.

Som nævnt havde Kant selv svært ved at fastholde skellet mellem de to sidste former for interesse, og indlemmede i stigende grad den *phaenomenale* eller biologisk-psykologiske person som genstand for forpligtelse. I egen ret, vel at mærke, og ikke blot som bærer af fornuften eller den *noumenale* kerne. Han nærmer sig dermed den aristoteliske tilgang, der pointerer det generaliserede, men samtidig graduerede venskab mellem mennesker. Her er det afgørende element engagementet i entiteter med et eget gode, der vurderes som kvalitativt værdifuldt at fremme, frem for den distancerede og uengagerede respekt.

Når vi bevæger os ud over fornuftsvæsenernes rækker og inddrager andre organismer eller arter (eller udviklingslinier), forsvinder den ifølge Kant afgørende *noumenale* kerne. Med denne kernes forsvinden bliver det stadigt vanskeligere at begrunde, at der skulle være tale om en særskilt forpligtelse, som er helt uafhængig af og går ud over den, der udspringer af forskellige former for interesseløse interesse. Intuitionerne er tydeligvis både vage og varierende på dette punkt. Det er da også overordentlig vanskeligt at fastholde et klart skel mellem den moralske forpligtelse, som antages at følge af anerkendelse af ikke-menneskelige organismers eller arters intrinsiske værdi, og den, som følger af den værdi, som er grundet i de æstetisk, identifikationsmæssigt eller videnskabeligt relaterede interesseløse interesser.

Har arter eksistensret? Det bliver i sidste instans mennesker, der skal bedømme, om det er berettiget at tilkende dem en sådan, og de begrundelser, som tager udgangspunkt i en intrinsisk værdi, der ligger ud over de værdier, der allerede er dækket ind af interesseløse interesser, forekommer så uklare og lidet overbevisende, at det vil være vanskeligt at lægge dem til grund. Derimod kan man udmærket vælge at tilkende arter en juridisk eksistensret med udgangspunkt i de kvaliteter, som arterne hver for sig besidder, og som kan engagere mennesker uegennyttigt af alle de tidligere nævnte grunde. Det er da også sådanne flersidige begrundelser, som blev lagt til grund for den amerikanske *Endangered Species Act*.